




BERKELEY, CALIFORNIA



Digitized by the Internet Archive
in 2022 with funding from
Kahle/Austin Foundation

JAHRBÜCHER
FÜR
PROTESTANTISCHE THEOLOGIE

UNTER MITWIRKUNG VON

MITGLIEDERN DER THEOLOGISCHEN FACULTÄTEN
ZU BERN, BONN, GIESSEN, HEIDELBERG, JENA, KIEL, LEIDEN,
STRASSBURG, WIEN UND ZÜRICH

UND ANDEREN NAMHAFTEN GELEHRTEN

HERAUSGEGEBEN

VON

D. HASE, D. LIPSIVS, D. PFLEIDERER, D. SCHRADER.

ZWEITER JAHRGANG.



LEIPZIG,
VERLAG VON JOHANN AMBROSIVS BARTH.
1876.

PROTESTANTISCHE THEOLOGIE

PROTESTANTISCHE THEOLOGIE

PROTESTANTISCHE THEOLOGIE

PROTESTANTISCHE THEOLOGIE

PROTESTANTISCHE THEOLOGIE



PROTESTANTISCHE THEOLOGIE

Druck von Metzger & Wittig in Leipzig.

Inhalt.

Erstes Heft.

	Seite
C. Hase: Die erste französische Revolution und die Kirche . . .	1
A. Trümpelmann: Darwinismus, monistische Naturphilosophie und Christenthum	26
C. Holsten: Der Brief an die Philipper (Zweiter Artikel) . . .	58
E. Schürer: Der Begriff des Himmelreiches aus jüdischen Quellen erläutert	166
R. A. Lipsius: Ueber Galater 6, 6—10	188

Zweites Heft.

August Baur: Dr. Alexander Schweizer, „Die christliche Glaubenslehre nach protestantischen Grundsätzen“, und Dr. A. E. Biedermann, „Christliche Dogmatik“	193
H. Holtzmann: Umschau auf dem Gebiete der neutestamentlichen Kritik	239
C. Holsten: Der Brief an die Philipper (Dritter Artikel) . . .	282
Eberhard Schrader: Assyrisch-Biblisches	373

Drittes Heft.

August Trümpelmann: Darwinismus, monistische Naturphilosophie und Christenthum. II.	385
H. Tollin: Servet's Lehre von der Gotteskindschaft	421
Otto Pfleiderer: Zwei Glaubensphilosophen. I.	451
Carl Siegfried: Rabbinische Analekten	476
H. Hagge: Die beiden überlieferten Sendschreiben des Apostels Paulus an die Gemeinde zu Korinth	481
Friedrich Nitzsch: Die Ursachen des Umschwungs und Aufschwungs der Scholastik im 13. Jahrhundert	532
Eberhard Schrader: Berichtigung	560

Viertes Heft.

	Seite
R. A. Lipsius: Petrus nicht in Rom	561
Otto Pfleiderer: Zwei Glaubensphilosophen. II.	646
Hermann Schultz: Das protestantische Dogma von der unsicht- baren Kirche	673
Gustav Roskoff: Das Ethos der Germanen bei Tacitus	691
Paul Mehlhorn: Der Lohnbegriff Jesu	721

Die erste französische Revolution und die Kirche,

eine nichtakademische Vorlesung

von

Carl Hase.

Die französische Revolution von 1789 ist eine Tragödie, aufgeführt von einem ganzen Volke, gross in ihrer Idee, ungeheuer an Energie, endend in Blut und Thränen. Die kirchliche Seite dieses Ereignisses hat nicht das tragische Interesse der politischen Geschichte: aber im ersten Acte werden die Fragen über das Verhältniss von Staat und Kirche, die noch immer die Welt bewegen, mit absonderlicher Frische und Naivetät verhandelt; der zweite Act gibt Antwort auf die Frage, wiefern ein Volk moderner Bildung ohne das Christenthum bestehen kann.

Zwei Stände in Frankreich, Adel und Klerus, besaßen unermessliche Privilegien, gegenüber einem durch Steuern ausgesaugten Volke, das anhub von den Gedanken der Freiheit entzündet zu werden. Jene beiden Stände selbst, zumal in ihren höheren Kreisen, waren hoch und frei gebildet, aber sittlich und religiös gutentheils untergraben. Zum Ausbruche kam es durch die Schuldenlast, unter welcher der Staat zusammenbrach, die Folge hundertjähriger Sünden des Hofes. Die Berufung der Reichsstände war das von der öffentlichen Meinung geforderte Mittel zur Rettung vor dem Staatsbankerott.

Einst im Kampfe der französischen Krone gegen das

Papstthum waren zu den Repräsentanten des Klerus und des Adels auch Abgeordnete der Städte beigezogen worden, ein dritter Stand. Ueber die Wahlordnung der drei Stände bestand nur eine halberloschene Erinnerung, sie war nie festbestimmt, lag daher jetzt in den Händen der Regierung. Weil vorauszusehen war, dass vom höhern Klerus Opfer gefordert werden mussten, begünstigte das Wahlgesetz die Pfarrer. Jedes Capitel bis zu 10 Domherren erhielt nur eine Stimme, für eine grössere Zahl zwei, jedes Kloster nur eine, und eine jeder Pfarrer. Daher jedem Prälaten fast 50 Pfarrer als wahlberechtigt gegenüberstanden. Das Domcapitel von Paris protestirte gegen diese moderne Wahlordnung als gegen alles canonische Recht, als Auflösung der kirchlichen Subordination, dadurch der Geist der Unabhängigkeit und Empörung verbreitet werde. Klügere Prälaten benutzten ihren Einfluss auf die Landpfarrer, eine Uebertragung der Stimmen war nicht verboten, der Erzbischof von Paris erschien in der Wahlversammlung mit 110 Stimmen; so ergab sich dieses mittlere Resultat: gewählt wurden in die Reichsstände 47 Bischöfe, 53 andere Prälaten und 187 Pfarrer.

Die Regierung hielt dafür: die 3 Stände sollten als abgesonderte Kammern tagen, so dass der dritte Stand, obwohl bei weitem der zahlreichste, von den beiden andern stets überstimmt werden konnte. Durch Frankreich flog die Broschüre des bischöflichen Generalvicars Sieyes: „Was ist der dritte Stand? Antwort: Nichts! Was soll er sein? Alles! Denn er ist 25 Millionen stark gegenüber 80,000 Geistlichen und 120,000 Adelige.“ Sieyes verschwieg, dass die beiden privilegierten Stände beinahe die Hälfte alles Grundeigenthums besaßen: allein gerade dass sie es besaßen, darin lag das bittre Geschick des Volks. Frage und Antwort war voll Uebertreibung, aber sie verkündete den Gedanken des Volks in seiner Gleichheit vor dem Gesetz; es war das Programm der Revolution.

In diesem Sinne forderte der dritte Stand, dass Adel und Klerus mit ihm, den Abgeordneten des Volks, zu einer Versammlung werde. Beide weigerten sich dessen.

Aber einzelne Pfarrer, die sich als Söhne des Volkes fühlten, gingen zum dritten Stande über, in ihrer Mehrzahl! rissen sie endlich die Prälaten mit sich fort. Nun stand der Adel allein und musste folgen. Fortan bestand eine Nationalversammlung. Bald wurde offenbar, dass in ihr die Souveränität liege, bis endlich das Volk in Masse, die Massen sie unmittelbar zu üben versuchten.

Im Gefühl der Nothwendigkeit waren die privilegierten Stände entschlossen Opfer zu bringen. Die gleichmässige Besteuerung ihrer Güter wurde ohne Widerspruch angenommen. Der Gedanke war hingeworfen, ob nicht alles überflüssige Silber an Kirchengefässen einzuschmelzen sei? Nach kurzer Berathung mit seinen Standesgenossen erklärte der Erzbischof von Paris: darin liege keine Schwierigkeit, die Kirche habe schon mehrmals ihre todten Schätze hingegeben zur Ernährung der Armen oder in der Noth des Staats. Das Decret wurde einmüthig abgefasst, unter welchen Bedingungen alles entbehrliche Kirchengeräth von edlem Metall in die nächste Münzstätte abzuliefern sei.

Darin lag noch keine Rettung für die Schuldenlast des Staats, die einen jährlichen Zins von 224 Millionen Francs erforderte und alle Einkünfte verschlang in einem ungeheuern Deficit, das durch die beginnende Unordnung sich monatlich steigerte. Da sprach Talleyrand, der Bischof von Autin: „So lasst uns die Nationalschuld mit dem Kirchengut bezahlen, denn es ist Nationaleigenthum. Nach Aufhebung überflüssiger Klöster und Prälaturen werden jährlich 100 Millionen für die Kirche ausreichen: nach wenig Jahren durch das Ableben der zu Pensionirenden 80 Millionen. Sonach bleiben 70 Millionen zur Verfügung der Nation, sie bilden ein Kapital von 2100 Millionen in liegenden Gründen. In diese werden sich unsere Gläubiger mit Freuden theilen, wenn wir erlauben auch nur einen Theil des Kaufpreises mit den Quittungen der Summen zu zahlen, die der Staat ihnen schuldet.“ Jeder mann erkannte darin, was Talleyrand verschwie: die Einziehung des gesammten Kirchenguts durch den Staat.

Alles, was für die Unverletzlichkeit der frommen

Stiftung spricht, ist dagegen vorgebracht worden; dazu die Misslichkeit einer Erhaltung der Kirche künftig durch die Besteuerung des Volks. Der Vorwurf von Sieyes tönte durch den Saal und durch das Land: „Ihr wollt frei sein, und seid nicht einmal gerecht!“ Die Prälaten waren empört über den Gedanken einer Besoldung, welche sie dann beziehen sollten. Mirabeau entgegnete: „Ich kenne nur drei Arten in der Gesellschaft zu leben: bezahlt werden für seine Arbeit, betteln oder stehlen.“ Man erinnert ihn, dass er wohlerworbenen Besitz, ererbten Reichthum vergessen habe.

Es war eine der grossen Fragen, welche der neuen Zeit vorgelegt ist: durch Willensacte, die zum Theil in fernen Jahrhunderten liegen, besass die Kirche einen Reichthum, dessen Ueberfluss in der Gegenwart keine lebendige Berechtigung hat; der Staat kann sich durch Beschlagnahme desselben retten: darf er's? Die Rede Mirabeau's vom 30. Oktober fasst alle Gesichtspunkte der Entscheidung zusammen, also anhebend:

„Wenn in der Versammlung einer grossen Nation eine Frage vorkommt, bei der ein grosser Theil ihrer eignen Mitglieder, eine höchst ehrwürdige Classe der Gesellschaft interessirt ist, ja bei welcher zugleich die unverletzlichen Gesetze des Eigenthums und die Grundsätze der ganzen gesellschaftlichen Verbindung betheiligt sind: so ist wohl der Mühe werth, sie mit einer gewissen religiösen Langsamkeit zu behandeln. Die Frage, wem das Eigenthum über unsere Kirchengüter zustehe? ist unstreitig der Art. Einige Redner haben bloss auf das Interesse Rücksicht genommen, das der Staat dabei hat: aber dieser Beweggrund, so gross er sei, kann die Versammlung noch nicht berechtigen der Nation die Kirchengüter zuzusprechen, wenn es nicht ohne Verletzung der Eigenthumsrechte des Klerus geschehen könnte. Man hat uns gesagt, dass nichts nützlich sei, was nicht gerecht ist; und niemand unter uns wird Lust haben diesen Grundsatz zu bestreiten. Andererseits hat man von dem Einfluss gesprochen, den das vorgeschlagene Decret auf den öffent-

lichen Credit haben, von der unermesslichen Hypothek, die es den Staatsgläubigern bieten, und von dem Zutrauen, das dadurch in dem Moment, wo es gänzlich verloren scheint, wieder erweckt werden würde. Aber diese Hoffnung würde uns täuschen, wenn die Welt in dem Decret, das die Kirchengüter für Staatseigenthum erklärt, nur die Sanction einer ungerechten Gewaltthätigkeit sehen müsste. Könnte daher das Reich sonst durch kein Mittel den Gefahren entrissen werden, die uns rings umdrohen: so würde ich doch lieber sein Geschick jener Vorsehung anheimstellen, welche über Völker und Könige wacht, als zu diesem Mittel meine Stimme geben.“

Er geht nun zurück auf die Gründe alles Eigenthums. Er achtet das Eigenthum des Einzelnen für unverletzlich, denn er sei nur desshalb in die Staatsgesellschaft getreten und habe ihr einen Theil seiner Freiheit geopfert, um Schutz zu erhalten für sein Recht. Anders verhalte sich's mit dem Besitzthum von Corporationen, die als solche nur durch den Staat bestehen. Sie müssen dem höchsten Gesetz des Staats, dem allgemeinen Besten weichen. Kein Menschenwerk sei für die Unsterblichkeit gemacht. Auch für die frommen Stiftungen, von denen man mit so abergläubischer Ehrfurcht spreche, sei unbedingt nöthig, dass eine Macht vorhanden sei, welche dieselben wieder aufheben könne, weil sie zuletzt alles Privateigenthum verschlingen würden, wenn einmal die Eitelkeit ihre Rechnung dabei fände, sie zu vervielfältigen. Hätte von allen Menschen, die jemals gelebt haben, jeder sein eignes Grab haben wollen: man würde doch einmal sich gezwungen gesehen haben die Gräber einzureissen und die Asche der Verstorbenen zu beunruhigen, um die Lebenden zu ernähren.

So kommt er an bei dem Schlusse: „Was wollte ich erweisen? Es muss als Grundsatz anerkannt werden, dass das wahre Eigenthumsrecht über die Güter des Klerus niemand gehöre als der Nation. Ich habe nichts verlangt, als dass die Versammlung diesen Grundsatz sanctionire. Ich habe bloss desshalb es verlangt, weil er eine unbe-

streitbare Wahrheit enthält. Aber eine Wahrheit kann einen Staat retten, sowie ein Irrthum ihn umstürzen kann. Nur damit niemand an der Grossmuth zweifle, mit welcher die Nation sich für die nothwendigste und ehrwürdigste Classe ihrer Geistlichkeit interessirt, habe ich zugleich gewünscht, dass man schon jetzt den Entschluss verkündige, keinem Pfarrer, auch keinem Landpfarrer in Zukunft weniger als 1200 Francs jährliche Einkünfte auszusetzen.“

In diesem Sinne wurde das Decret abgefasst: „Die Nationalversammlung erklärt: 1) dass die Nation das Recht hat über alle Kirchengüter zu verfügen, wenn sie die Verpflichtung übernimmt, für alle Bedürfnisse der Kirche in angemessener Weise zu sorgen; 2) dass bei den Einrichtungen, welche wegen des künftigen Gehalts der Geistlichen zu treffen sind, für einen Pfarrer nicht weniger als 1200 Francs jährlich auszusetzen sind, nebst freier Wohnung und dazu gehörigem Garten.“ Bald hernach hat der Staat sich in Besitz gesetzt. Es war das reiche Brautgeschenk der Revolution; vielleicht eine rettende Macht, wenn nicht die entfesselten Leidenschaften fortgeschritten wären zur Auflösung aller Ordnung.

Ein guter Theil des Reichthums der Kirche gehörte den Klöstern. Ihre Auflösung wurde gefordert auch im Namen der unveräusserlichen Menschenrechte, für deren feierliche Anerkennung Frankreich damals schwärmte. Eine gemässigte Partei war gegen allgemeine Massregeln: man werde Menschen mit glühenden, durch langen Zwang gereizten Leidenschaften in die Welt stürzen; das noch unvorbereitete Volk werde am Schicksal der Klöster theilnehmen; der Jugendunterricht, grossentheils in den Händen der Klosterleute, werde verstört, auch durch die nöthigen Pensionen das Klostergut erschöpft werden. „Ihr seid wie die Wilden in Louisiana, welche den Baum umhauen, um seine Früchte zu geniessen.“ Nur übertflüssigen Reichthum möge man den Klöstern entziehen und unkirchlich gewordene Klöster aufheben.

Vornehmlich Barnave, dieser junge Held und Märtyrer der Freiheit innerhalb der Monarchie, sprach dagegen:

„Ihr habt eine feierliche Erklärung der Menschenrechte sanctionirt: aber es gibt keinen Orden, der nicht durch sein Gelübde diese Rechte vernichtete. Ihr wollt freie Bürger: alle Mönche sind Sklaven. Ihr wollt Bürger haben, die nur der Nation, dem Gesetz und dem König unterworfen sind: aber die Mönche stehen unter auswärtigen Obern, deren Interesse meist dem unsrigen entgegengesetzt ist. Man rath uns, sie um der öffentlichen Erziehung willen beizubehalten: aber kann es weise sein, die Bildung unsrer künftigen Bürger Menschen zu überlassen, die aus allen häuslichen, bürgerlichen und politischen Verhältnissen herausgetreten sind? oder ist es nicht vielmehr unnatürlich, die Lehrer der Wahrheit für unsere Jugend aus einer Menschenklasse zu nehmen, welche auf den Gebrauch der Vernunft, wenigstens auf ihren unbeschränkten Gebrauch, Verzicht geleistet hat. Wahrhaftig, wenn die Auflösung der Klöster uns noch Geld kosten sollte, statt uns solches einzutragen, so dürften wir uns doch nicht darüber bedenken, denn es wäre dieser Versammlung unwürdig, sie bloss als Finanz-Operation zu betrachten, da Politik und Moral noch weit mehr dabei interessirt sind.“

Nach dieser Ansicht, dass eines freien Staates unwürdig sei, durch seine Zwangsgewalt unnatürliche Gelübde in Kraft zu erhalten, ist im Februar 1790 der Beschluss durchgesetzt worden: „Das Gesetz erkennt keine Ordensgelübde an; jeder kann austreten; die Magistrate haben den Entschluss eines jeden binnen zwei Monaten aufzunehmen; Austretende, wie die, welche in den Klöstern bleiben wollen, erhalten gleiche Jahrgelalte.“ Diese wurden nach einem billigen Masse festgesetzt je nach der Lebensweise des Ordens und nach dem Lebensalter der Einzelnen. In solcher Weise haben die Klöster Frankreichs sich aufgethan für mehr als 50,000 durch ewige Gelübde Gefesselte.

In dieser Verhandlung war die Aeussersetzung hingeworfen worden, ob Klostersgelübde dem Geiste der wahren Religion gemäss sein? Ein Bischof nannte dies Gotteslästerung und gründete darauf die Forderung eines Satzes

an der Spitze der neuen Staatsverfassung: „Die katholische Religion ist die Nationalreligion von Frankreich.“ Man war dem nicht ungeneigt, um den Vorwurf zu entkräften, als sei die Kirche in Gefahr. Mirabeau entgegnete: „Das ist entweder ein Privilegium; niemand soll eins haben! oder eine blosse Thatsache, dass die Mehrzahl der Franzosen der katholischen Kirche angehört; das ist eine statistische Notiz, sie gehört nicht in ein Gesetz.“ All' des bittren Druckes wurde gedacht, welchen die Protestanten seit zwei Jahrhunderten durch diese Staatsreligion erfahren hatten. Die Prälaten erinnerten dagegen an die Gefahren unbeschränkter Cultusfreiheit, sie verwiesen drohend auf die Kirchlichkeit des französischen Volks; den protestantischen Gottesdienst wollen sie unter den bisherigen polizeilichen Beschränkungen dulden.

Mirabeau entgegnete: „Ich will nicht Toleranz predigen. Die unbeschränkteste Religionsfreiheit ist ein so heiliges Recht, dass mir selbst der Ausdruck Toleranz etwas Tyrannisches hat. Das Dasein einer Macht, welche toleriren kann, ist schon ein Attentat gegen die Glaubensfreiheit, denn es scheint ja möglich, dass sie auch nicht toleriren. Ich ersuche nur diejenigen unter uns, die so viel Unordnungen voraussehen, welche eine unbeschränkte Religionsfreiheit im Königreich anrichten werde, zu bedenken, dass die Toleranz unter unsern Nachbarn keine so giftigen Früchte getragen hat, indem die Protestanten in Deutschland, Holland und England sich wenigstens in dieser Welt recht erträglich eingerichtet haben, was auch ihr Schicksal in einer andern Welt sein mag.“ Dann warf er in die stürmische Debatte einen jener Blitze, durch die er zuweilen die Versammlung erschütterte: „Ihr habt uns daran erinnert, dass Ludwig XIV. geschworen habe, keine andere als die katholische Religion in seinen Staaten zu dulden. Ich verlange keinen Beweis für diese Behauptung, denn was konnte ein König nicht beschwören, der das Edict von Nantes widerrief! Aber eine andere Erinnerung drängt sich mir auf. Von diesem Platz aus erblicke ich das Fenster, von wo aus ein König, der Mörder seiner

Unterthanen, die Interessen der Erde mit denen des Himmels vermischend, das Zeichen gab zur Bartholomäusnacht.“

Fortan war von einer Staatsreligion nicht mehr die Rede. Das Gesetz wurde als Bestandtheil der Menschenrechte einfach so gefasst: „Niemand darf wegen seiner Meinungen, auch nicht wegen seiner religiösen Meinungen beunruhigt werden, so lange er durch ihre Ausbreitung die öffentliche, durch das Gesetz aufgestellte Ordnung nicht stört.“

Durch den natürlichen Widerschein des Erfolgs hat sich die Meinung verbreitet, als sei gleich anfangs der Freiheitsbaum auf den Trümmern der Kirche gepflanzt worden. Allerdings war der Revolution eine revolutionäre Literatur vorausgegangen. Voltaire's geheime Losung: *écrasez l'infame!* galt der Kirche, welche die Opfer der Inquisition geschlachtet, die Dragonaden ausgesandt und die Bartholomäusnacht auf ihrem Gewissen hatte. Eine Anführung Diderot's hatte sich zu dem canibalischen Spruche zugespitzt: das Heil wird den Völkern nicht kommen, bis der letzte König mit den Gedärmen des letzten Priesters erwürgt ist. Aber die Wortführer der Revolution in der Nationalversammlung dachten nicht an das Wagniss eines Kampfes mit dem Glauben des Volks. Unter den Pfarrern Grégoire, schon damals enthusiastischer Republikaner, der die Geschichte der Könige nannte die Märtyrergeschichte der Völker: er hat seinem geistlichen Amte aufs gewissenhafteste vorgestanden, noch aus späten Jahren haben sich Briefe gefunden voll Anhänglichkeit zwischen ihm und seiner damaligen Landgemeinde. Unter allen wechselnden Verhältnissen, die er durchlebt hat, ist er sich gleichgeblieben in seinem Streben einen Bund zu schliessen zwischen der Völkerfreiheit und dem Christenthum. Wenn unter den Bischöfen Talleyrand, durch seine Geburt der hohen Aristokratie angehörig, kein tieferes kirchliches Interesse hatte, sondern immer nur die Witterung der siegreichen Partei: so fühlt er sich doch als Bischof, und hielt nur dafür, dass der Kirche zieme, der grossen Bewegung der Geister voranzuschreiten.

In den Ausschuss für die kirchlichen Angelegenheiten wurden vornehmlich Männer von ernster katholischer Frömmigkeit gewählt, die Nachgebornen jener Partei, welche aus den Tiefen des christlichen Gemüths eine Reform der katholischen Kirche unternommen hatte, aber unter dem Ketzeramen des Jansenismus von der jesuitischen Partei durch die Hand des Papstes und des französischen Königthums niedergeworfen war. Sie meinten: jetzt sei der Tag gekommen, ihr Ideal einer Kirchenverfassung zu verwirklichen, so dass der Klerus, ohne den verführerischen Glanz des Reichthums genöthigt werde, wahre Verdienste zu erwerben. Dass es nicht dazu kam, war zunächst die Schuld derjenigen, die nicht das Christenthum um jeden Preis, sondern nur ein Kirchenthum mit reichen Pfründen wollten; wenschon der furchtbare Verlauf der Revolution nicht möglich gewesen wäre, so lange die Kirche noch mächtig war da, wo die wahren Grundlagen ihrer Macht liegen, über die Herzen.

Gleichzeitig der neuen Staatsverfassung ging aus den Anträgen des kirchlichen Ausschusses eine neue Kirchenverfassung hervor, wie dieselbe schon wegen der nöthigen Ersparnisse nicht entbehrt werden konnte, bekannt unter dem Namen der bürgerlichen Constitution des Klerus. Ihre Grundzüge, wie sie als Gesetz angenommen wurden, sind:

1) „Jede Provinz des Reichs umfasst eine bischöfliche Diöces.“ Hierdurch wurde die grosse Ungleichheit und Menge der bischöflichen Sprengel aufgehoben, wie sie aus den ersten Zeiten der Kirche in Gallien sich gebildet hatte. Frankreich war so eben eingetheilt worden in 83 Departements. Es hatte bisher 136 Bischöfe: also 53 waren zu entlassen.

2) „Allen französischen Bürgern ist verboten, die Autorität eines fremden Bischofs anzuerkennen.“ Dies war die Unabhängigkeit der Nationalkirche, die Emancipation von Rom. „Doch soll dies der Glaubensgemeinschaft nicht Eintrag thun, welche mit dem sichtbaren Oberhaupte der Kirche zu erhalten ist.“

3) „Alle Kirchenämter ohne Seelsorge sind sofort

aufzuheben.“ Dies war der Todesstoss für die Sinecuren, insbesondere die Dompfründen. Für ihre Erhaltung wurde geltend gemacht, dass sie ehrenvolle Ruheplätze werden sollten für alte verdiente Pfarrer. Der Kirchenausschuss hat dem entgegnet: „Weit besser können wir für unsre ausgedienten Pfarrer sorgen. Man darf sie nur in ihren Aemtern lassen und ihnen auf Kosten der Nation einen Gehülfen geben, der ihnen die Geschäfte abnimmt. Hierdurch wird für das Beste der Pfarrer und zugleich ihrer Gemeinden gesorgt. Welche glücklichere Lage könnte sich ein guter Pfarrer wünschen, als eine solche, die ausser der Bürde, die er nicht länger tragen kann, ihm alles Andre lässt, was ihm bisher das Leben angenehm gemacht hat, indem er weder aus seiner bisherigen Lebensweise, noch aus der Mitte derjenigen herausgerissen würde, die er von lange her wie seine Kinder ansah. Und welches Glück müsste das auch für die Pfarrkinder sein, den ehrwürdigen Greis in ihrer Mitte zu behalten, den sie wie einen Vater zu lieben gewohnt sind. Sein Alter und seine Schwachheiten mögen ihm nicht mehr erlauben zu ihnen zu kommen: so können sie doch zu ihm kommen, und so kann er immer noch ihr Führer und Tröster sein. Diese Art von Ruhestätten dürfte jene weit aufwiegen, die wir unsern Pfarrern in den Domcapiteln anbieten könnten.“

4) „Alle Kirchenämter sind künftig durch Volkswahl zu besetzen.“ Die Prälaten mussten die Wahl durch die Gemeinden zugestehen als altkirchliche Sitte. Aber alle Uebelstände einer Volkswahl in der Gegenwart wurden dem entgegengehalten. „Der Schwarm unsrer wahlfähigen Geistlichen wird sich auf den Landstrassen vertheilen und die Häuser durchstreichen, um Wahlstimmen zu erbetteln oder zu erkaufen. Unsre künftigen Pfarrer werden sich zu den Volkslustbarkeiten, zu den Trinkgelagen des gemeinen Mannes drängen, bei den Einen die Rolle des Schmeichlers, bei den Andern die Rolle des Possenreissers spielen, denn die Kunst das Volk zu gewinnen wird ihr Hauptstudium sein. Der Stand wird verächtlich werden, und in zehn Jahren werden wir kein Priesterthum mehr haben.“

Das waren bittere Zugeständnisse, denen man entgegenhielt, wie bisher die Bischöfe Frankreichs durch die Buhlerinnen der Könige eingesetzt wurden, und durch solche Bischöfe die Pfarrer. Zu lockend war das demokratische Herkommen der alten Kirche, um davon abzugehen. Doch wurde die Wahl bedächtig umgränzt: Nicht unmittelbar durch die Gemeinden, sondern halbjährig sind alle erledigte Stellen innerhalb eines Departements zu besetzen durch die Wahlmänner, welche schon als solche von den Gemeinden erwählt sind zur Wahl der Provinzialbehörden und der Abgeordneten für die Nationalversammlung. Indem die Wahl geschieht am bestimmten Sonntage in der Hauptkirche nach der Messe, werden Protestanten und Israeliten ausgeschlossen. Dazu bestimmte Bedingungen der Wahlfähigkeit zu den verschiedenen Kirchenämtern.

Der letzte Abschnitt galt den jährlichen Gehalten. Der Ausschussbericht beginnt mit den Worten des Apostels: „Wenn wir Nahrung und Kleidung haben, so lasst uns genügen.“ Andere Citate frommer Genügsamkeit waren reichlich zur Hand. „Doch, so wahr diese Grundsätze sind, hat sich der Ausschuss nicht überzeugen können, dass sie derzeit streng anzuwenden seien. Nur denen soll etwas gekürzt werden, die zu viel haben.“ Die Gehalte der Bischöfe wurden mit billigen Rücksichtnahmen festgestellt: für den Bischof des kleinsten Orts 12,000 Francs, für den Bischof von Paris 50,000. Höher für die gegenwärtigen Prälaten von 15,000 bis 75,000. Es war kein dürftiges Mass, doch hatten manche bisher an 200,000 bezogen. Die Pfarrer wurden entschieden aufgebessert: zwischen 1200 bis 6000 Francs; die Vicare nicht unter 700; ihrer viele hatten bisher nur 300.

Die in der Versammlung gegenwärtigen Bischöfe schwiegen dazu Anstands halber. Doch hatten sie einen Freund unter den Liberalen gewonnen, welcher vorstellte: Nicht ihrer selbst wegen, aber wegen der Armen bedürften sie mehr. Wer solle sonst für die Unglücklichen sorgen, die zu schamhaft seien, um vor den Thüren zu betteln.

Ihm wurde geantwortet: er habe sich in den Personen geirrt, er habe die Bischöfe mit den Pfarrern verwechselt. „Wohl müssen unsre Bischöfe ihre Wohlthaten im Verborgenen gespendet haben, denn wer hat je etwas davon gehört! Aber davon haben wir oft gehört, dass unsre armen Landpfarrer den Bissen Brots mit den Unglücklichen getheilt haben, die durch die Lakaien der Bischöfe von den Pforten ihrer Paläste verjagt waren.“ Die Bischöfe liessen ein Dritttheil ihres dermaligen Einkommens als Opfer bieten. Ihr Hauswesen sei auf den gewohnten Wohlstand eingerichtet. Man möge grossmüthig sein für die gegenwärtige Generation. Sie seien meist alt, es sei schwer, die Lebensweise plötzlich zu ändern. „Ein Despot mag die Durchsetzung seines Willens erstürmen, eine Generation aufopfern, er muss sich beeilen seine Entwürfe durchzuführen, weil sie sonst unausgeführt bleiben. Wir, eine freie, aufgeklärte Nation, die wir ins Unendliche fortwirken und auf die kommenden Jahrhunderte ebenso sicher rechnen können, als auf den gegenwärtigen Moment, so oft es einer gerechten und nützlichen Massregel gilt: was für Gründe könnten uns bestimmen, so zu verfahren!“

Da erhob sich Robespierre, dieser damals noch wenig bekannte Liebhaber apostolischer Armuth: „Man hat zu Gunsten der Bischöfe die Grossmuth und Freigebigkeit der Nation, einer so grossen Nation sagen sie, angerufen. Und welches ist denn die Grossmuth, die einer grossen oder kleinen Nation und ihren Repräsentanten ziemt? Sie muss sich doch wohl so viel möglich über das Ganze verbreiten. Sie muss sich wenigstens die ärmste Classe der Bürger zum ersten Gegenstand nehmen. Sie darf sich nicht ausschliessend für einzelne Unglückliche interessiren, die dazu verdammt werden nicht mehr als 30,000 Francs jährliche Einkünfte zu verzehren. Ich fordre diese Grossmuth für die zahllose Menge unsrer Mitbürger, die unter der alten Verfassung am meisten gelitten haben; ich fordre sie für die Tausende von Familienvätern, denen es an Mitteln fehlt die Kinder zu erziehen, welche sie dem Vaterlande geschenkt haben. Wenn ihr

mehr als gerecht, wenn ihr grossmüthig sein könnt, so seid es gegen diese! Wenn ihr als Repräsentanten der Nation euch erlauben dürft freigebig zu sein, so müsse euch wenigstens Gefühl für wahres Verdienst und Bedürfniss, nicht weibisches Mitleid mit eingebildetem Unglück bestimmen.“

Es blieb bei dem Vorschlage des Ausschusses. Ebenso wurden für die Bischöfe, welche in Folge der neuen Eintheilung überzählig, wie für die Geistlichen, welche wegen der neuen Verfassung auf ihr Amt verzichten würden, angemessene Jahrgelalte festgesetzt: für die Bischöfe 10,000 Francs.

Diese Kirchenverfassung ist unter heftigem Widerstande zumeist der Prälaten beschlossen worden; sie nannten dieselbe einen Umsturz der Religion, eine Empörung gegen die Majestät Gottes. Man hielt ihnen entgegen: es betreffe nicht den Glauben, nicht die Religion, dieses Aeusserliche an der Kirche habe immer gewechselt, es sei nur die bürgerliche Constitution des Klerus.

Im October 1790 reichten 30 der gegenwärtigen Bischöfe eine Declaration ein, darin sie behaupten: die Nationalversammlung habe in die Gewalt eingegriffen, welche Christus seiner Kirche übertragen, daher diese Beschlüsse an einer Nichtigkeit litten, welche nur dadurch geheilt werden könne, dass sie durch den heiligen Vater und durch das Nationalconcilium angenommen würden. Man möge ihnen gestatten ein solches zu halten, und sie würden nachgeben, was irgend ihr Gewissen erlaube.

Mirabeau hat darauf mit einer seiner Sturmpredigten geantwortet: „Die Kabale, die sich in unsrer Mitte gebildet und zum Umsturz unsrer neuen Staatsverfassung verschworen, hat sich endlich entlarvt. Zwar redet sie noch die heuchlerische Sprache des Friedens, die ihr zur Natur geworden ist; aber unter dieser Sprache haben sie die Entwürfe ihrer Empörung verborgen. Sie geben sich das Ansehen, als ob sie erst eine Entscheidung des römischen Stuhls über die Constitution des Klerus erwarteten. Aber warum sprechen sie schon jetzt den Fluch darüber

aus! warum treffen sie bereits Anstalten das katholische Frankreich gegen das freie Frankreich zu bewaffnen! Heisst das nicht deutlich angekündigt, dass man das Urtheil im voraus weiss, von dem man das Schicksal Frankreichs abhängig machen will, und dass man es desshalb weiss, weil man es dictirt hat.“

„Und wodurch haben wir uns als Verfolger der Kirche gezeigt? Was ist der stärkste Grund ihrer Anklage? Wir haben der Religion an das Herz gegriffen, weil wir die Wahl ihrer Diener dem Volke wieder geben. — Bischöfe von Frankreich, wollt ihr es hier von mir hören, was ganz Frankreich so gut weiss als ihr selbst, welchen ehrlosen Intriguen die Meisten von euch den Ruf zum Episcopat und die Stellung danken, in der sie jetzt unsern Gesetzen trotzen. Soll ich die unreine Quelle aufrühren, aus der sich das meiste Verderben über die französische Kirche ergoss! Soll ich die Abscheulichkeiten der bisherigen Verwaltung aufdecken, die gerade den gesunden, arbeitsamen Theil unseres Klerus von den Würden der Kirche zurückstiess, und die heilige Tiare nur um Stirnen wand, die durch die Brandmale aller Laster schon geschändet und durch die öffentliche Verachtung schon gezeichnet waren! Soll ich nicht wenigstens sagen dürfen, dass es die schamloseste Frechheit ist, wenn Prälaten, die auf so notorisch unkirchlichem Wege eingedrungen sind, ein Gesetz zu verdammen wagen, durch welches dafür gesorgt wird, dass ihre Nachfolger diesen Beruf nur von der reinen Achtung ihrer Mitbürger erlangen.“

„Aber hört mich, Priester von Frankreich, wenn ihr noch hören könnt! Ich habe nicht die Gabe der Weissagung, aber ich verstehe etwas vom Gange der Dinge und vom Charakter der Nation. Nach dieser Kenntniss getraue ich mir unfehlbar voraussagen, was erfolgen wird, wenn ihr darauf verharret den Geist der Freiheit in seinem Zuge aufhalten zu wollen. Die Nation wird endlich daran verzweifeln, dass ihr noch brauchbare Bürger werden könntet. Der allgemeine Unwille wird dann nicht länger dulden, dass die Sorge für unsre Seelen Menschen

überlassen bleibe, welche wir als die Feinde unseres Glückes betrachten müssen. Was heut noch als ein höchst gewaltsamer Antrag erscheinen möchte, das wird in kurzem als eine durch die Nothwendigkeit uns abgedrungene Massregel erkannt werden. Man wird darauf antragen, dass die Nationalversammlung auf einmal alle Kirchenämter für erledigt erkläre und ihre neue Besetzung befehle, um das Volk in den Stand zu setzen, dass es selbst sich Lehrer seines Zutrauens würdig erwähle, und in den künftigen Aposteln seiner Religion auch die Freunde seiner Freiheit und seiner Erlösung aus dem Joch verehere.“

Schlimmeres ist geschehen als Mirabeau geweissagt hat. Um ihren Beschlüssen Gehorsam zu sichern, verordnete die Nationalversammlung, dass alle Geistliche, welche ein Kirchen- oder Schulamt verwalten, einen Eid zu leisten haben, diesen Eid: „Ich schwöre, mit Sorgfalt für die Gläubigen zu wachen, deren Leitung mir anvertraut ist; ich schwöre, der Nation treu zu sein, dem Gesetz und dem König; ich schwöre, mit aller meiner Macht die französische Constitution aufrecht zu erhalten, namentlich die Decrete, welche die bürgerliche Verfassung des Klerus betreffen.“ Die Abgeordneten in der Versammlung sollten diesen Eid sofort leisten, die Andern in der Kirche Sonntag nach der Messe, emigrierte Priester binnen zwei Monaten; wer ihn verweigert, wird betrachtet, als habe er freiwillig sein Amt niedergelegt; wer ihn schwört, und dagegen handelt, als Rebell.

Dieser Eid war ein grosses Unglück für Frankreich, denn er schied auf immer die beeidigten, constitutionellen und die römisch katholischen Priester. Talleyrand und Grégoire wurden beeidigt am 2. Januar 1791. Nicht viele folgten ihnen. Man wusste, dass der Papst diese Umgestaltung der Kirchenverfassung durch eine weltliche Versammlung missbilligte, missbilligen musste, obwohl erst im April die Bulle erschien, welche seinen Fluch auf diesen Eid gelegt hat. Talleyrand weihte den ersten Bischof der Volkswahl. Aber es bewährte sich die Mächtigkeit der katholischen Gesinnung. Es machte grossen Eindruck, als

man hörte, dass nicht nur fast alle Bischöfe sich dem Eid versagten, sondern auch so vielen Pfarrern ihre kirchliche Gesinnung höher galt als ihr Amt.

Der unglücklichste Erfolg fiel auf das Haupt des Königs. Ludwig XVI. hat die parlamentarische Staatsverfassung nicht unwillig angenommen; ihm war es recht, dass die Minister, der Nationalversammlung verantwortlich, ihn nicht mehr mit den Einzelheiten der Staatsverwaltung behelligten. Aber durch die Volkswahl der Priester sah er das Sacrament des Priesterthums entweiht, durch den Umsturz der alten Kirchenverfassung ohne, gegen den Willen des heiligen Vaters fürchtet er für sein Seelenheil. Der Beschluss der Nationalversammlung ward erst durch seine Zustimmung Gesetz, denn die erste Constitution liess ihm mindestens ein aufschiebendes Veto. Aber bedroht durch Volksaufstände, bedrängt durch seine Minister, nach langer Zögerung hat er am 26. December 1790 seine Einwilligung gegeben; mit halber Unredlichkeit, denn in der Hoffnung, dass gegen den Widerspruch des Papstes und durch stille Gegenwirkung das neue Kirchenthum nicht aufkommen werde. Seitdem in seinem Gewissen bedrückt, die neue Staatsverfassung mit der Sünde befleckt, begannen seine Blicke sich nach dem Auslande zu richten, und er liess sich die geheimen Verhandlungen gefallen, die seinen Untergang herbeiführten.

Schon hatten sich einzelne Bischöfe ins Ausland begeben, ihre Hirtenbriefe reizten das Landvolk gegen die Nationalversammlung und legten den Fluch der Kirche auf den Ankauf von Kirchengütern; den Käufern solle die Absolution im Beichtstuhl und auf dem Sterbebett versagt werden. In einigen Gegenden wagte niemand auf Kirchengüter zu bieten, doch waren bereits für 300 Millionen verkauft und in tausend fleissige Hände gekommen, deren Interesse dadurch eins wurde mit der Revolution.

Als die Nationalversammlung im September 1791 abtrat, bestand offene Feindschaft zwischen dem römisch-katholischen und dem freien Frankreich. Durch die auf-

geregten Leidenschaften der Besitzlosen, durch die Muthlosigkeit der Bourgeoisie, den Landesverrath des Adels, das Schwanken des Hofes und durch die Einmischung des Auslandes stürzte der Thron zusammen, mit ihm der Altar. Aus der masslosen Freiheit erwuchs nach einem Naturgesetz die Tyrannei. Schon ging der Ruf durch das Land: Krieg den Palästen! Friede den Hütten! Der grösste Theil des Klerus erschien durch die Eidesweigerung als Feind der neuen Staatsverfassung. Die katholisch aristokratische Partei erwies ihren Hass, indem sie die Fremden ins Land führte und die Dolche des Bürgerkriegs schliff. Die Bauern der Vendée, die, wie überall der Landmann, der Revolution greifbare Vorthelle zu danken hatten, erhoben sich mehr für die Kirche als für das Königthum. Vor den Kirchthüren sah man beeidigte Priester gehängt. Unter den Beeidigten waren viele weltlich Gesinnte, die nur Aemter wollten, und auch Bischofsämter waren jetzt leicht zu haben. Von gewissenhaften Katholiken wurden diese Priester gemieden als unter dem Fluche des Papstes. Ein Theil des Volkes rief: weg mit dieser Freiheit, die unsere Kirche, unser ewiges Heil gefährdet! Der andere Theil: wir sind frei und glücklich, weg mit der Kirche, die uns diese Güter rauben will! uns bleibt der Gott, der die Welt geschaffen hat, der Gott der Freiheit.

Diese Liebe zur Freiheit wurde in manchen Herzen selbst zu einer Religion. In dem Briefe des Minister Roland an den König, im Styl von Madame Roland, heisst es: „Die Declaration der Menschenrechte ist ein Evangelium geworden, und die französische Constitution eine Religion, für welche das Volk bereit ist zu sterben.“ Hochgesinnte Republikaner sprachen von heidnischen Idealen. Charlotte Corday, welche ihr junges Leben daran gab das Vaterland von Marat, dem hässlichen Tyrannen, zu befreien, sagte auf dem Todeswege: „Ich hoffe fortan mit Brutus und den anderen grossen Republikanern zu leben. Ich verachte die Priester, die Beeidigten wie die Unbeeidigten.“

Im Spätsommer 1792, als die Preussen und Oesterreicher mit den Emigrirten heranzogen, um den König zu befreien und das alte Frankreich wieder einzusetzen, füllten sich die Gefängnisse in Paris mit den Gliedern des Adels und des eidweigernden Klerus. Um durch den Schrecken alles Widerstrebende niederzuwerfen, wie man sagte um nicht Verräther im Rücken zu lassen, während das Volk gegen die Feinde ausziehe, wurden die Gefängnisse von einer wüthenden oder gedungenen Rotte überfallen. Im Karmeliterkloster waren an 200 Priester eingesperrt, unter ihnen 3 Bischöfe. Sie wurden in der Kirche und im Klostergarten in Masse niedergeschossen, und da doch Manche nur verwundet wurden. Einige unverletzt blieben, diese einzeln erschlagen.

Der Zusammenstoss des revolutionären und des katholischen Prinzips führte zum Umsturze der Kirche, bevor noch der volksthümliche Kirchenbau der Nationalversammlung sich begründet hatte. Die beeidigten Priester vermochten nichts dagegen. Im Herbst 1793 schritt man von der Freiheit des Glaubens fort zum Gegensatze wider das Christenthum. Die Repräsentanten eines Volks, das in christlicher Bildung aufgewachsen ist, beschliessen: das Christenthum, das über ein Jahrtausend die Herzen dieses Volks erhoben und seine Thränen getrocknet hat, abzuschaffen und jede christliche Erinnerung zu verlöschen. Eine Zeitrechnung begann nach Jahren der Republik; an die Stelle der christlichen Woche und der kirchlichen Feste traten Dekaden, drei jeden Monat, mathematische Feste des Decimalsystems. Mit dem christlichen Glauben versank auch die christliche Sitte: indem die Ehe nur als bürgerlicher Vertrag leicht zu lösen war, wurden in Paris binnen 2 Jahren über 5000 Ehen gelöst.

Der beeidigte Bischof von Paris, Gobet, hoch bejahrt, erschien mit dem Zuge seiner Priester vor der Barre des Nationalconvents: aus Gehorsam gegen das Volk hab' er den bischöflichen Stuhl bestiegen; er habe das Volk nur in der Absicht getäuscht, wiefern er den Einfluss seines Amtes benutzt habe, um die Liebe zur Freiheit und Gleich-

heit zu mehren. Jetzt da die Freiheit mit starken Schritten wandle, da keine andere Verehrung mehr stattfinden dürfe als die der Freiheit: entsage er seiner Amtsverrichtung als Diener des katholischen Cultus und lege mit seinen Priestern den Hirtenstab nieder.

Grégoire versichert doch: Gobet habe nur aus Furcht gehandelt, derselbe habe kurz vorher noch ganz in katholischer Gesinnung sich gegen ihn geäußert. Auch ein evangelischer Pfarrer Julien von Toulouse erklärte damals: Zwanzig Jahre hab' er der reformirten Kirche gedient: fortan solle das Heiligthum der Gesetze sein Tempel, die Freiheit seine Gottheit, die Constitution sein Evangelium sein. Die Unglückseligen haben Beide geendet noch mitten im Freiheitstaumel des nächsten Jahres unter der Guillotine, auf die Anklage hin, zur Verderbniss der öffentlichen Moral beigetragen zu haben.

Es war ein entsetzliches Schauspiel: diese Kraftentwicklung, der Tod auf allen Seiten, und kein Bedürfniss der Religion! Ein Verurtheilter bekannte sich auf dem Blutgerüste als persönlichen Feind des Sohnes der Maria. Ein Priester trat das Crucifix mit Füßen: „es ist nicht genug, dass der Tyrann des Leibes vernichtet werde, lasst uns auch den Tyrann der Seele niedertreten!“ Ein Anderer warf die geweihte Hostie einem Esel vor: „friss, Bestie, diesen Gott!“ Mit dem Christenthum schwand auch der Glaube an Gott. Ein scheidender Priester bewies auf der Kanzel, dass kein Gott sei, und schloss seine Predigt mit der Aufforderung: „wärest du dennoch, so beweise dein Dasein, und schleudre deinen Blitz auf mich herab!“ Ueber die Pforte eines Gottesackers wurde die Inschrift gesetzt: „der Tod ist ein ewiger Schlaf.“

Oder die Religion wurde zur Posse verkehrt. Einige Tage nach Gobets Abschwörung kam eine Procession vor die Barre des Convents mit einer verhüllten Gestalt. Der Führer sprach: „Sterbliche, hört auf zu zittern vor den ohnmächtigen Blitzen eines Gottes, den eure Einbildungskraft erschuf. Erkennt fortan keine andere Gottheit als

die Freiheit, deren edelstes Abbild ich euch enthülle.“ Er hob den Schleier, unter welchem eine junge englische Dame sass als Göttin der Freiheit. Wir vernahmen zufällig Kunde von ihrem letzten Geschick. Sie hat sich einem neapolitanischen Grafen vermählt, sie endete 20 Jahre nachher im Wahnsinn, sie rief: „Ich bin die Göttin der Freiheit!“ Auch die ehrwürdige Kathedrale von Paris, Notre Dame, wurde durch solchen Unvernunft-Gottesdienst entweiht. Hier war es eine Schönheit des Ballets, die als Vernunft-Göttin umhergetragen und auf dem Hochaltar niedergelassen wurde, unter ihren Füßen das Crucifix. Harmloser sang in einem Elsasser Landstädtchen der Nachtwächter: „Lobet Gott den Bürger!“

Aber neben den Handlungen wahnsinniger Empörung wider Gott und sein Heiligthum haben doch Einzelne, auch unter den Enthusiasten der Revolution, sich offen zum alten Christus bekannt. Grégoire, nach dem neuen Wahlgesetz Bischof von Blois, hat den violetten Talar nie abgelegt und mehrmals in demselben auf dem Präsidentenstuhl des Nationalconvents gesessen. Er hat Einzelnes gerettet, Gelehrte sowie Denkmale der Kunst zu einer Zeit, als man den Münster von Strassburg abtragen wollte, weil er so aristokratisch hinausrage über die Häuser der Bürger. In seinen Denkwürdigkeiten gedenkt er des Tages, da Gobet das Christenthum als eine Täuschung wegwarf. „Ich war im Ausschuss für den öffentlichen Unterricht gewesen. Als ich wieder in die Sitzung des Convents kam, sah ich katholische Priester und protestantische Geistliche auf die Tribüne stürzen, um unter Gotteslästerungen ihren Stand abzuschwören. Deputirte der Bergpartei riefen mir zu: Du mußt auf die Tribüne steigen! — Warum? — Um auf deine Bischofgeschichte, auf deinen Hanswurstkram Verzicht zu leisten! — Sie riefen dem Präsidenten zu, mir das Wort zu geben. Ich bestieg die Tribüne, und dem Lärm folgte anfangs tiefe Stille. Ich komme hierher, sprach ich, ohne genau zu wissen was vorgegangen. Man spricht von Opfern für das Vaterland. Ich bin daran gewöhnt. Handelt es sich um mein Einkommen als Bischof?

Ich überlass' es euch gern. Aber handelt es sich um die Religion? Das liegt ausserhalb eures Rechts! Ich bin Katholik aus Ueberzeugung und Priester aus freier Wahl. Ich bin vom Volk für das bischöfliche Amt erwählt worden, aber weder von ihm, noch von euch habe ich den Beruf dazu empfangen. Ich habe eingewilligt die Bürde desselben zu tragen in einer Zeit, da es rings von Beschwerden umgeben ist. Ich habe redlich gestrebt in meinem Sprengel Gutes zu stiften, indem ich nach den geheiligten Grundsätzen des Christenthums handelte; ich bleibe Bischof um noch mehr Gutes zu stiften, und rufe auch für mich die Freiheit der Gottesverehrung an.“ Diese Worte, als sie der Erwartung so wenig entsprachen, wurden mehrfach unterbrochen. Man rief ihm zu: „Du bist zwei Stufen zum Schaffot hinangestiegen, du erhebst den Fuss zur dritten!“ Als er auf seinen Platz ging, entfernte man sich von ihm wie von einem Verpesteten. Das Bedeutende ist nicht sein Todesmuth, das war damals eine gemeine Sache: aber dass er sich von denen, die seine politischen Genossen waren, als beschränkt und abergläubisch verachten liess.

Doch berichtet er auch, dass manche der wüthendsten Schreier ihm Gewissensbisse geäussert haben über die lästerlichen Feste, denen sie beiwohnten; dass mancher ihn bat, heimlich der Gattin Beichte zu hören, oder ein Kind zu taufen. Auf dem Lande, besonders im Süden und unter den Protestanten, ist der Gottesdienst nie ganz unterbrochen worden. Auch sagten die Bauern: unsere Ochsen kennen den Sonntag, da wollen sie nicht arbeiten. Selbst in Paris wurden einzelne Kirchen mitunter geöffnet, in die sich Schaaren von Frauen in zorniger Unerschrockenheit stürzten, um wenigstens darin zu beten. Auf dem Stadthause sagte man davon verächtlich: es sind leichtfertige Weiber, welche Busse thun wollen für ihre Sünden. Unbeedigte Priester, die sich ausweisen mussten über ihren Unterhalt, lebten als Sekretäre, Verwalter, Handwerksgelesen. Allerlei List wurde gebraucht zur Verwaltung ihres Amtes. Es geschah etwa, dass eine Dame in den

Staatszimmern einen Ball gab, in einem Hinterstübchen sass ein Priester Beichte.

Noch in der Zeit der Gottesleugnung ist Robespierre mit seltsamem Frevel für die Sache Gottes eingetreten; Robespierre, der dafür hielt: was ist eine halbe Million Menschen werth gegen die Verwirklichung einer Idee! Er will Freiheit und Gleichheit um jeden Preis. Er weiss, dass sie sich nur gründen auf Tugend und Gemeinsinn. Als er mit blutiger Hand Frankreich regierte, erhob er sich gegen die Lasterer im Convent: „Wenn die Philosophie ihre Moral auf andere Grundlagen stellen kann als auf die Religion, hüten wir uns doch diesen heiligen Instinkt der Völker zu verletzen! Denn wo ist das Genie, das durch seine Erfindungen diese grosse Idee ersetzen könnte, diese Beschützerin der bürgerlichen Ordnung und aller Tugenden!“ Auf seinen Antrag beschloss der Nationalconvent: „Das französische Volk erkennt das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele.“ Schrecklich genug, dass eine politische Versammlung das erst zu beschliessen hat. Doch möchte ich nicht zu gering denken von dem, was Robespierre dazu gethan hat. Er verletzte dadurch seine eifrigsten Genossen, sie sagten: „er hat uns um zehn Jahre zurückgebracht; niemand dachte mehr daran.“ Die Ausführung des decretirten Gottescultus war freilich abgeschmackt. Auf dem Marsfelde wurde ein Nationalfest der vaterländischen Tugenden gefeiert. David, der Maler, hatte aus Papiermâché Statuen der Tugenden und Laster gemacht. Letztere wurden feierlich verbrannt. Robespierre erschien dabei als Priester im Talar mit einem mächtigen Blumenstrauss. Er schloss seine Rede: „Franzosen, ihr bekämpft die Könige, ihr seid also würdig die Gottheit zu verehren. Wesen der Wesen, du kennst das Werk deiner Hände! Hass gegen Bosheit und Tyrannei brennt in unseren Herzen, neben der Liebe für die Gerechtigkeit und das Vaterland. Das ist unser Gebet, das unser Opfer, das die Verehrung, die wir dir bringen!“

Als die Blutigen im Blutstrom untergegangen waren, hielt Grégoire, wie durch ein Wunder erhalten, am 21. De-

cember 1794 im Convent eine Rede für die Freiheit des Gottesdienstes. Sie wurde ohne Murren gehört, nur Einer entgegnete: die Religion bestehe darin, ein guter Gatte, ein guter Sohn, ein guter Bürger zu sein. Das nächste Jahr brachte jene Freiheit. Aber Viele scheuten das Christenthum als unversöhnbar mit der Revolution. Um dem erwachten religiösen Bedürfniss etwas zu bieten, entstand 1796 zu Paris ein Gottesdienst der natürlichen Religion, das Schosskind von La Reveillère, einem der fünf Direktoren der Republik nach der neuesten Staatsverfassung. Diesem Cultus wurden die Kirchen aufgethan. Sein Name Theophilanthropismus enthält die Grundgedanken aller Religion: Gottes- und Menschenliebe. Man feierte Natur- und politische Feste, Dekaden, Confirmation und Trauung, mit Gebet, Gesang und Predigt. Aber ohne die bedeutende religiöse Individualität eines Stifters, ohne Geschichte, ohne Begeisterung! Eine Religion lässt sich noch weniger machen als eine Constitution; durch die Gleichgültigen erhält sie sich nicht, die Ernsten und Innigen wandten sich wieder dem alten Christenthum zu. Als La Reveillère einmal mit Talleyrand sprach über die Mittel seine schöne Religion zu verbreiten, sagte dieser: „Ich weiss Ihnen nur ein Mittel vorzuschlagen: Jesus Christus ist, um seine Religion zu gründen, gekreuzigt worden und auferstanden; Sie müssen versuchen Aehnliches zu thun.“

Frankreich war aus seinem Todeskampfe ernsten Sinnes hervorgegangen. Das Christenthum in jeder kirchlichen Gestalt hat seine Macht immer am stärksten bewährt, wenn es verfolgt wurde und zertreten werden sollte. Der siegekrönte Feldherr, der die Stürme der Revolution beschwor und dem französischen Volke für die Freiheit den Ruhm bot, erkannte die Nothwendigkeit den Staat wieder auf christlichen Grundlagen zu befestigen. Chateaubriand's Genius des Christenthums, der glänzend darthat, nicht sein tiefes Wesen, aber was es für die Kunst, Wissenschaft und Civilisation geleistet, war über Frankreich aufgegangen wie der Regenbogen nach der Sintfluth. Weil der erste Consul schon daran dachte einzutreten unter die legitimen

Fürsten, beschloss er die katholische Kirche wieder aufzurichten im Vertrage mit dem Papst. Als er seinen Unterhändler nach Rom sandte, frug dieser, wie er den Papst behandeln solle? „Behandeln Sie ihn, als wenn er 200,000 Mann unter seinem Befehl hätte.“ So hat er in seiner Münze die moralische Macht des Oberhauptes seiner Kirche taxirt. Das Concordat, wie es, nur anders vollzogen, als Gesetz noch heut besteht, wurde am Osterfest 1802 feierlich in der Kathedrale Notre Dame eingeführt. Als Napoleon einen seiner Generale frug, wie die Feier ihm gefallen habe? hat der geantwortet: „Das war eine hübsche Kapuzinade! Es fehlte nichts dabei als die Million Menschen, welche getödtet worden ist, um das zu zertrümmern, was Sie wieder aufgerichtet haben.“

Es lag doch eine grosse Lehre in diesem Verlauf. Wie der politische Ausgang den Beweis geführt hat, dass ohne Gesetz und Gehorsam die bürgerliche Freiheit nicht bestehen kann, vielmehr die Republik zur schmachvollsten Tyrannei wird, so erwies der religiöse Ausgang die Nothwendigkeit der Religion für ein civilisirtes Volk, ja die nationale Unentbehrlichkeit des Christenthums.

Darwinismus, monistische Naturphilosophie und Christenthum.¹⁾

Von

Pfarrer August **Trümpelmann** in Friedrichswerth.

Monismus auf Grund der von Darwin neu aufgestellten Descendenzlehre ist das stolze Wort unserer Tage. Was Hückel und Schmidt für Zoologie und Anthropogenie geleistet, sucht Arnold Dodel für die Botanik zu leisten, und Sprachforscher und Philosophen reihen sich an, um für das Gebiet des Geistes näher auszuführen, was jene axiomatisch als letztes Resultat ihrer Forschungen an den Schluss ihrer Werke gestellt haben.

Treten wir ein in diesen neuesten Prachtbau menschlicher Gedankenarbeit, so nehmen wir bald zu unserer Ueberraschung wahr, dass seine Grundlagen Hypothesen, seine Säulen und Pfeiler Dogmen sind. An dem Altar des Tempels aber finden wir eine Priesterschaft, die an Intoleranz, Fanatismus und Grobheit ihren römischen Collegen nicht nachsteht. — Wir dürfen nicht hoffen, von ihr beachtet zu werden, und werden wir's dennoch, so geschieht's dann nur, um uns mit souveräner Verachtung ein Ignoratis, gelegentlich auch mit sittlicher Entrüstung ein Damnamus zuzurufen. „Um die Angriffe von Theologen und anderen Laien, die überhaupt von der Natur nichts wissen“, brauchen wir uns nicht zu kümmern, so lautet das Verdikt. Doch dass wir gerecht seien! Auch die Natur-

1) Erweiterung eines 1874 zu Rudolstadt auf dem Thüringer Kirchentage gehaltenen Vortrags.

forscher kommen schlecht weg, die es wagen gegen Darwin und seine Jünger zu schreiben. Es fehlt ihnen entweder „die gründliche Kenntniss der biologischen That-sachen“, oder sie ermangeln „des klaren, philosophischen Verständnisses derselben“. Nur die Vertreter des Darwinismus sind exakte Forscher und grosse Philosophen zugleich. Daher wird der Darwinismus in ihrer Hand zur monistischen Naturphilosophie. Wir haben keinen Grund, uns darüber zu beklagen. Brauchen wir uns doch nun nicht mit dem Mikroskop zu bewaffnen, um zu untersuchen, ob die Reaktionsbewegungen der niedrigsten Organismen nicht doch anderer Art sind als die Bewegungen, die beim Krystallisationsprozess zur Erscheinung kommen, und wir brauchen uns nicht an's Gestade des atlantischen Oceans zu begeben, um etwa an den Spongien nachzuweisen, dass sie nicht lauter Uebergangsformen zeigen, sondern sich auch unter ihnen wohlbestimmbare Arten, *bonae species*, finden. Wir lassen uns auch nicht abschrecken durch das andere Verdikt, dass nur Spezialuntersuchungen der genannten Art befähigten, sich über das System der monistischen Naturphilosophie ein Urtheil zu bilden, vielmehr halten wir uns für berechtigt, auch dies System in seinen Positionen an dem logischen Satze vom zureichenden Grunde messen zu dürfen. — Es ist die Art des Dogmatismus, diesen Satz zu übersehen.

Dass wir's mit einer Liga von Dogmatikern zu thun haben, dafür nur zwei Beispiele. Der Verfasser der Schrift „das Unbewusste“ sagt gegen Hartmann: „Die Wahrheit der Descendenztheorie ist unabhängig von der Tragweite und Zulänglichkeit der Darwinschen Theorie. Dies Verhältniss wird von den meisten Gegnern Darwins verkannt; indem dieselben Gründe für die Unzulänglichkeit der natürlichen Auslese im Kampfe ums Dasein vorbringen, glauben sie in der Regel ebenso viele Gründe gegen die Stichhaltigkeit der Descendenzlehre vorgebracht zu haben. Beides hat aber direkt gar nichts mit einander zu thun (!), Es wäre ja möglich, dass Darwin's Theorie der natürlichen Zuchtwahl absolut falsch und unbrauchbar wäre, es

wäre auch möglich, dass zwar theilweise die von Darwin entdeckten Vermittlungsursachen des Uebergangs statt hätten, zum andern Theil aber Uebergangserscheinungen vorlägen, welche bis jetzt nicht durch diese Annahme erklärt werden konnten eine solche theilweise Unkenntniss in den wirkenden Ursachen des Uebergangs aus einer Form in die andere kann die allgemeine Wahrheit der Descendenztheorie ebensowenig beeinträchtigen, wie das Fehlen gewisser Zwischenformen oder die in manchen Fällen noch bestehende Unsicherheit, von welcher gegebenen Form eine andre gegebene stamme.“ Wenn also die Descendenztheorie Wahrheit ist und bleibt ganz unabhängig von den bis jetzt für sie erbrachten Beweisen, so ist sie eben Dogma, nichts weiter, Glaubensartikel! — Und Oskar Schmidt schreibt in seinem Buche „Descendenzlehre und Darwinismus“: „Wenn man alle Bewegungen und Ruhezustände der unbelebten Welt der Erklärung preisgibt, mit des Lebens Grunde soll das Unerklärliche beginnen. Was man mit dieser Annahme der Urtheilskraft zumuthet, lässt sich mit den Worten eines gediegenen und besonnenen Physiologen, A. Fick, zu folgender Frage formuliren: „Wird die Bewegung eines Sauerstofftheilchens durch ein benachbartes Wasserstofftheilchen noch nach denselben Gesetzen beeinflusst und verändert, wenn beide oder eins davon Theile eines Organismus ist?“ Wenn man dies verneint, bekennt man sich zur vitalistischen Lebensauffassung, d. h. man nimmt seine Zuflucht zu unbekannten, ganz ausserhalb der Materie liegenden Kräften, man giebt zu, dass ein und dasselbe Theilchen, je nachdem es innerhalb oder ausserhalb des Organismus sich befindet, seine Natur ändern könne, mit andern Worten, man statuirt ein Wunder. Wägt man diese Ansicht gegen die physikalische ab, welche in ihrer Vollendung jeden organischen Prozess zu einem Problem der reinen Mechanik macht, so kann man dies mit den gewiss unparteiischen Worten des eben citirten Naturforschers thun: „Ich glaube, die mechanische Ansicht vom organischen Leben ist erst dann bewiesen,

wenn alle Bewegungen im Organismus wirklich nachgewiesen sind als die den Atomen auch sonst innewohnenden Kräfte. Ebenso würde ich aber auch dann die vitalistische Ansicht für erwiesen halten, wenn in irgend einem Falle die mechanische Unmöglichkeit einer bestimmten, im Organismus wirklich beobachteten Bewegung gezeigt würde. Weder an das eine, noch an das andere ist vor der Hand zu denken. Gleichwohl bekenne ich mich, wenn einmal ohne vollständigen Beweis entschieden werden muss, unbedenklich einstweilen zur mechanischen Ansicht. Sie empfiehlt sich nicht bloss durch ihre grössere Einfachheit und Wahrscheinlichkeit a priori, sie wird vielmehr durch den Entwicklungsgang der Wissenschaft zur Gewissheit.“ Ohne Beweis sich zu einer bestimmten Ansicht bekennen und dieser wiederum ohne Beweis grössere Einfachheit und Wahrscheinlichkeit a priori nachrühmen, das heisst sich von einer bestimmten Tendenz beherrschen lassen: wieder ganz die Art der Dogmatiker. Allerdings wird auf den Entwicklungsgang der Wissenschaft hingewiesen und insbesondere auf die Thatsache, dass die Erzeugung der thierischen Wärme, die man früher nicht ohne die Lebenskraft erklären zu können meinte, nunmehr als mechanischen Verbrennungsprozess sich erwiesen habe, und es wird mit echt materialistischem Kraftworte gesagt, dass dieser chemisch-mechanische Akt der Verbrennung die thierische Dampfmaschine in Bewegung erhalte, aber es wird dabei vergessen, dass in Bewegung und Wärmeentwicklung das, was wir bis jetzt wenigstens Leben zu nennen gewohnt waren, nicht aufgeht. Sonst würde man auch der wirklichen Dampfmaschine das Leben kaum absprechen können. Und desshalb behaupten wir, dass selbst wenn der Beweis geführt wäre, dass ein Sauerstofftheilchen sich im Organismus genau so verhält, wie ausserhalb, dass damit das Geheimniss des Lebens noch lange nicht enthüllt ist. Auf den anmuthenden Aufsatz Preyers „die Hypothesen über den Ursprung des Lebens“ im 7. Heft der Rundschau, nach welchem jede Bewegung unter den

Begriff des Lebens gestellt wird, werden wir später einzugehen Gelegenheit haben.

I.

Es bedarf nach dem Vorhergehenden und nach dem, was jedem bekannt ist, wohl kaum noch ausdrücklich bemerkt zu werden, dass Darwinismus und Descendenztheorie nicht identisch sind. Die Descendenztheorie hat seit geraumer Zeit ihre Vertreter gehabt. Darwin hat sie nur umfassender entwickelt und durch die Lehre von der natürlichen Züchtung zu begründen versucht. Diese Theorie soll nun vollständig ausreichen, um die organische Formbildung und Umgestaltung der Pflanzen und Thierarten zu erklären. Die *causae efficientes* dieser Züchtung sind rein mechanische, physikalisch-chemische Prozesse, und damit reicht der Darwinismus dem Materialismus die Hand. Es ist das Wesen des Materialismus, keine anderen als mechanische Ursachen zu kennen.

Das Büchnersche „Druck und Stoss“ und der Häckelsche Causalmechanismus sind identisch.

Bekanntlich sagte Darwin in der ersten Auflage seines Werkes „die Entstehung der Arten“: „Ich nehme an, dass wahrscheinlich alle organischen Wesen, die jemals auf der Erde gelebt, von irgend einer Urform abstammen, welcher das Leben zuerst vom Schöpfer eingehaucht worden ist,“ und als ihm der deutsche Uebersetzer diesen Ausspruch zum Vorwurf machte, liess er ihn in der zweiten Auflage fort. Bronn, der Uebersetzer, machte nämlich die Bemerkung: „Aber immer ist noch ein persönlicher Schöpfungsakt für dies eine organische Wesen nöthig, und wenn derselbe einmal erforderlich, so scheint es uns gleichgültig, ob der erste Schöpfungsakt sich nur mit einer oder 10 oder 100,000 Arten befasst, und ob er dies nur ein für alle Mal gethan oder von Zeit zu Zeit wiederholt hat. Es fragt sich nicht, wie viele Organismen und Arten derselbe ins Leben gerufen, sondern ob es überhaupt jemals nöthig sein kann, dass dieser eingreife in das wundervolle Getriebe der Natur und statt eines bewegenden Naturgesetzes aushelfend wirke? Wenn Herr Darwin die orga-

nische Schöpfung überhaupt angreift, so muss er nach unserer Ueberzeugung auch auf die Erschaffung einer ersten Alge verzichten.“ Was sich nur Herr Bronn für eine Vorstellung von dem christlichen Schöpfungsbegriffe machen muss! Es empört ihn, dass ein Schöpfer in das wundervolle Getriebe der Natur eingreifen soll, während wir doch bis jetzt glaubten, dass die Natur und ihr wundervolles Getriebe eben dem Schöpfer das Dasein verdankt, und dass sie so wundervoll in ihrem Getriebe ist, weil sie von diesem allweisen Schöpfer stammt! —

Häckel überbrückt nun mit seiner Plastidentheorie die Kluft zwischen anorganischem Stoffe und den Organismen und stellt seine berühmten Stammbäume auf, welche sich dadurch auszeichnen, dass in äusserst künstlicher Weise das, was bewiesen werden soll, durch sich selbst begründet wird, und so stellt sich uns denn folgendes System dar, dessen *canones et decreta* wir zunächst kritisch durchmustern.

Die Unterlage bildet die kosmologische Gastheorie Kants. Warum? „Weil sie rein mechanisch oder monistisch ausschliesslich die ureigenen Kräfte der ewigen Materie für sich in Anspruch nimmt und jeden übernatürlichen Vorgang, jede zweckmässige und bewusste Thätigkeit eines persönlichen Schöpfers vollkommen ausschliesst.“ *Petitio principii*. Woher die Drehbewegung in das Gaschaos gekommen, dass sich gewisse Kernpunkte bilden, um welche die späteren Planeten zunächst als Nebelringe kreisten, warum sie sich dann lösten, um sich selbst drehen und aus Gasballen durch den feuerflüssigen Zustand hierdurch zu Monden und Planeten sich verdichteten, das sind Fragen, welche offenbar zu jenen Falstaffischen „nicht aufzuwerfenden Fragen“ zu gehören scheinen. Auf der abgekühlten Erde erhebt sich nun unter den 70 Grundstoffen als wahrer Hexenmeister der Kohlenstoff, der „durch seine eigenthümliche Neigung zu verwickelten Verbindungen mit andern Elementen die grösste Mannigfaltigkeit in der chemischen Zusammensetzung und dadurch (!) in den Formen und Lebenseigenschaften der

Thier- und Pflanzenwelt hervorruft.“ Er schafft durch seine Verbindung mit Sauerstoff, Wasserstoff und Stickstoff die Albumine, die Proteinstoffe. — Weil nun die Moneren, jene niedrigsten Organismen, Organismen ohne Organe, nichts als festflüssige eiweissartige Kügelchen sind, so sind sie der Uebergang von jenen Proteinstoffen zum Organismus, und da die Zellen wiederum im Wesentlichen auch nichts anderes sind, als Klümpchen eines solchen eiweissartigen Bildungstoffes, nur dass sich ein Zellkern vom Zellenstoff gesondert hat, so soll hiermit der Uebergang aus dem Unorganischen zum Organischen, aus dem Leblosen zum Leben erwiesen sein. Es wird decretirt: „Lediglich die eigenthümlichen, chemisch-physikalischen Eigenschaften des Kohlenstoffes und namentlich der festflüssige Aggregatzustand und die leichte Zersetzbarkeit der höchst zusammengesetzten eiweissartigen Kohlenstoffverbindungen sind die mechanischen Ursachen jener eigenthümlichen Bewegungserscheinungen, durch welche sich die Organismen von den Anorganen unterscheiden und die man im engeren Sinne „Leben“ zu nennen pflegt.“ Das soll eine Erklärung vom Leben sein! Jedenfalls eine sehr eigenthümliche, und wegen ihres Wortreichthums und ihrer Superlative höchst problematische Beweisführung! Als ob die eiweissartigen Kohlenstoffverbindungen ihre Eigenthümlichkeit nicht auch ausserhalb der Organismen behielten, ohne Leben zu erzeugen! Wir verweisen hier auf ein Wort Eduard von Hartmanns. Ausgehend von der Thatsache, dass sich die Zellenform auch bei unorganischen Körpern findet, sagt er: „Hieraus ergibt sich, dass die Zellenform mit Kern und Membran an sich noch gar nichts für das Vorhandensein von organischem Leben beweist, selbst dann nicht, wenn sie organische Materie zum Inhalt hat, sondern dass zum Leben noch etwas anderes gehört, als organischer Stoff und organische Form, etwas Ideales, das sich in der Erhaltung und Fortbildung der Form durch den Wechsel des Stoffes offenbart, während jede Conservation der Form durch passive Conservation des Stoffes sich zum Leben

wie eine Mumie verhält, die höchstens das blinde Auge mit dem Schein des Lebens äfft. — Da die Chemie bereits organische Stoffe, wie gewisse Fettsäuren und Harnstoff, dargestellt hat, so gilt dies als Beweis, dass kein klaffender Spalt zwischen Anorganen und Organismen ist, und man schmeichelt sich mit der Hoffnung, dass es gelingen werde, auch das Protoplasma bald darzustellen. Niemand bestreitet, dass dieselben Grundstoffe den Leib der Organismen, wie die Anorgane bilden, nur ist entschieden zu bestreiten, dass man mit der Darstellung von Harnstoff und Fettsäuren dem Leben näher auf die Spur gekommen sei, um so weniger als gerade diese Stoffe als Ausscheidungs- und Ablagerungsstoffe todte Stoffe im Organismus sind. — Die gründlichen Untersuchungen berühmter Forscher, welche so vollwichtig gegen die Annahme einer Urzeugung sprechen, werden als nicht durchschlagend hingestellt, und ihre Behauptung, dass Organismen überhaupt nicht von selbst ohne elterliche Zeugung entstehen könnten, wird leichtsinnig und unüberlegt genannt. Nachdem die Annahme der Entstehung der Eingeweidewürmer und der Infusorien durch Urzeugung wissenschaftlich widerlegt worden, wird ganz entgegengesetzt dem Entwicklungsgange der Wissenschaft, die *generatio aequivoca* einfach decretirt. Die Dekrete lauten: „Diese Hypothese (!) ist für den ganzen Zusammenhang der natürlichen Schöpfungsgeschichte unentbehrlich, sie hat nichts Gezwungenes und Wunderbares mehr und kann jedenfalls nicht positiv (!) widerlegt werden!“ So Häckel, und Zöllner: „Die Annahme eines Schöpfungsaktes für den Beginn des Lebens wäre keine logische, sondern eine willkürliche Begrenzung der Causalreihe, gegen welche sich unser Verstand auf Grund des ihm innewohnenden Causalitätsbedürfnisses sträubt.“ In wie weit jedoch das Causalitätsbedürfniss des Menschen mehr befriedigt werden soll durch die Annahme einer ewigen Materie, aus welcher das Leben stammt, als durch die Annahme eines ewigen Geistes, aus dem die Materie und das Leben in ihr stammen, ist völlig unverständlich. — Oscar Schmidt ist wenigstens aufrichtig genug, zu gestehen,

dass die Ansicht über Urzeugung schliesslich nur ein Ausfluss der gesammten Naturanschauung der Einzelnen ist, und auf diese gesammte Naturanschauung der Einzelnen d. h. auf ihren Glauben läuft denn auch schliesslich der sogenannte Entwicklungsgang der Wissenschaft hinaus, auf den die Herren Monisten zur Begründung ihrer Hypothesen so gern hinweisen. — Hier ist der geeignete Ort, dem bereits genannten Preyerschen Aufsätze: „die Hypothesen über den Ursprung des Lebens“ die verdiente Berücksichtigung zu schenken. — Preyer fragt nicht: wie entsteht der Organismus, das Leben aus dem Unorganischen? sondern das Unorganische sind ihm die Ablagerungsstoffe des Lebens. Das Leben ist ihm das erste, oder richtiger die Lebensbewegung ist ewig. Leben und Bewegung sind nach Preyer congruente Begriffe; „das Sichbewegen, Leben genannt, und das anorganische Bewegtwerden der Körper sind nur quantitativ, intensiv oder graduell, nicht in ihrem innersten Wesen verschiedene Erscheinungsweisen der Bewegung überhaupt.“ Etwas bedenklich werden wir immer, wenn uns solche Häufungen von Beiwörtern wie „quantitativ, intensiv und graduell“ entgegen treten, die halb tautologisch halb verschiedensinnig sind, denn sie legen uns stets die Vermuthung nahe, dass sich in dem Schreiber noch immer etwas gegen die Annahme der völligen Identität von Bewegung und Leben gesträubt hat. So sei's denn auch uns gestattet, die Bewegung der Locomotive, trotzdem sie desselben Sauerstoffs und Wassers bedarf, wie wir, trotzdem auch ihre Nahrung Kohlenstoff enthält wie unsere, als etwas nicht bloß quantitativ, sondern qualitativ von unserem Leben Verschiedenes anzusehen. Aber anmuthend ist der Preyersche Aufsatz trotzdem, um des idealeren Zuges willen, der ihn belebt. Käme die exakte Forschung dahin, die Preyersche Hypothese von der Anfangslosigkeit der Lebensbewegung und von dem zeitlichen Anfang des Anorganischen zur unumstösslichen Gewissheit zu erheben, so würde sich mit einem solchen Resultate anders rechnen lassen, als mit der mechanistischen Ueberzeugung eines

Häckel und Schmidt. Als Beweis mögen die Worte aus dem Schlusse des Aufsatzes gelten: „In der That, die Vermuthung liegt nahe, dass das Leben und die Wärme der Himmelskörper und der Organismen im engeren Sinne nicht bloss unabtrennbar aneinander gebunden denselben grossen Gesetzen gehorchen, sondern in letzter Instanz derselben Quelle entspringen. — Unser Wille verwandelt vielerlei Bewegung in Wärme, zwingt das kalte Metall nur durch Hämmern zum Glühen — so kann auch umgekehrt, wie es das Gesetz von der Erhaltung der Arbeit verlangen muss, ein Theil der ewigen Wärme des Weltalls sich umsetzen in die lebendige Bewegung unserer Psyche jetzt und immer. Und eine solche Unsterblichkeit seelischer Bewegung wäre zudem der Welt nicht verloren.“

Aus den Moneren sollen sich nun die einzelligen und die niedrigsten mehrzelligen Organismen entwickelt haben, die Amöben, Geisselschwärmer u. s. w. Weil in den Amöben und Geisselschwärmern sich schon Zellkern und Zellenkeim zeigt, so wird decretirt: „es verdichtet sich in den Moneren ein Punkt im Innern zum Zellkern und Zellenkeim“. Wir sind ganz innerhalb der beschreibenden Naturwissenschaft, der Naturgeschichte, nur wird der tatsächliche Unterschied der beiden Organismen zum Entwicklungsmodus des einen in den andern umgestempelt. Auf die Frage: „warum giebt es noch jetzt Moneren, in denen diese Verdichtung nicht eingetreten ist?“ antwortet man wieder mit der Hypothese der noch jetzt stattfindenden Urzeugung. Und auf die Frage: „woher der Anstoss zu dieser Verdichtung?“ hören wir zum ersten Male das Zauberwort: „durch Anpassung!“ Durch Anpassung wird die Form umgestaltet, durch Vererbung die umgestaltete festgehalten und ausgebildet. Die Ursache aber aller Um- und Ausgestaltung der Form ist der Kampf um's Dasein und die durch ihn hervorgebrachte natürliche Zuchtwahl. Hilfhypothese sind bekanntlich die langen Zeiträume der Erdentwicklung, welche die jetzige Geologie der Katastrophenhypothese Cuviers entgegengestellt hat. Seine

wissenschaftliche Begründung sucht das System 1) in der Thatsache der Vervollkommnung und relativen Umbildung der Thiere durch künstliche Züchtung; 2) in dem Vorhandensein gewisser Uebergangsformen zwischen den Gattungen der Thierwelt, theils noch lebender, theils fossiler; 3) in der vergleichenden Anatomie und Embryologie. In allen diesen Dingen mischt sich in lieblicher Weise Wahrheit und Dichtung, und vielleicht verdankt das System eben diesem Umstande seine weite Verbreitung.

Also Anpassung und Vererbung! jene das fortschrittliche, diese das conservative Prinzip. Wir denken nicht daran, alle jene nagelneuen Gesetze durchzugehen, welche unter dem Titel „Vererbung“ geschaffen worden sind. Wir denken daran um so weniger, als wir nach ausführlicher Behandlung dieser Gesetze endlich hören: „Wir erklären uns durch diese Gesetze die merkwürdige Thatsache, dass die verschiedenen aufeinander folgenden Formzustände während der individuellen Entwicklung in allen Generationen einer und derselben Art stets in derselben Reihenfolge auftreten, und dass die Umbildungen des Körpers immer an derselben Stelle erfolgen. Diese scheinbar einfache und selbstverständliche Erscheinung ist doch überaus wunderbar (!) und merkwürdig. Wir können die näheren Ursachen derselben nicht erklären, aber mit Sicherheit behaupten, dass sie auf der unmittelbaren Uebertragung der organischen Materie auf den kindlichen Organismus beruhen.“ Wir können die näheren Ursachen nicht erklären, aber mit Sicherheit behaupten! Wir wissen's nicht, aber wissen's doch! Wer denkt da nicht an das grosse Wort: „Die Welt ist, weil sie ist, und sie ist, wie sie ist, weil sie so ist?“ — Weil also die Arme bei den Kindern wieder dort sich bilden, wo sie bei den Eltern sassen, weil die Milchzähne den Kindern in demselben Alter ausfallen, wie einst den Eltern, desshalb giebt's ein Gesetz der homotopen und homochronen Vererbung. Wir wundern uns gar nicht darüber, dass sich jemand über diese „merkwürdige“ Erscheinung wundert,

der nichts kennt als mechanische Uebertragung organischer Materie auf den kindlichen Organismus oder Fortsetzung der Molekularbewegung des elterlichen Zeugungsstoffes, und der es gedankenlos nennt und mystischen Unsinn, von einem Bildungstrieb, einem plastischen Gesetz zu sprechen, welches entsprechend dem Arttypus bei der Entstehung des Einzelwesens den Stoff dynamisch beherrscht. „Fortsetzung der Molekularbewegung des elterlichen Zeugungsstoffes“, ein Vorgang, von dem man ebensowenig die geringste Erfahrung und Vorstellung hat — das ist natürlich ein geistreicher Gedanke!

Wenn man sich sonst das Wachsthum der Organismen klar zu machen suchte, so blickte man wohl auf die zu erreichende Endgestalt des Individuums hin und definirte Wachsthum als den dem Einzelwesen eingeborenen Trieb, durch Aufnahme von Nahrung und Assimilirung derselben sich zu seiner Endgestalt zu entwickeln. Jetzt blickt man auf den Anfang des Prozesses. Eine Vergrößerung des Gesamtorganismus kann nicht stattfinden ohne Zellenvermehrung, und so sagt man: „Wachsthum ist Zellenvermehrung.“ Das ist ja richtig, aber es ist nur nicht genug. Wachsthum der Organismen ist mehr als Zellenvermehrung. Ein Zellenaggregat giebt noch keinen Organismus, und wie kommts, dass die neuen Zellen sich so planvoll an die vorhandenen anfügen? Man wird uns antworten: „durch Vererbung,“ also durch Fortsetzung der Molekularbewegung des elterlichen Zeugungsstoffes. Dies Zauberwort passt nur hier nicht ganz. Ist Wachsthum bloss Zellenvermehrung durch Zellentheilung und Zellenablösung wie bei der Zeugung und embryonalen Entwicklung oder nicht doch auch Zellenneubildung aus dem formlosen Nahrungssaft? Wir erinnern an die eiweissartigen Körnchen in Chylus und Lymphe, aus denen sich die scheibenförmigen, glatten Zellen im Blute (die Blutkörperchen) zu bilden scheinen. Wie empfangen diese neuen Zellen die Direktion der ersten? Diejenigen wenigstens, welche die Möglichkeit der extracellulären Zellenbildung im Organismus bestreiten, sagen nur, dass eine

solche Zellenneubildung im Blute nach Art des Anschliessens der Krystalle in der Mutterlauge nie direkt beobachtet worden sei und erheblichen theoretischen Schwierigkeiten unterliege. — Aber selbst wenn das Wachsen der Organismen nur durch endogene Zellenneubildung geschieht (wir enthalten uns in dieser Frage natürlich des eigenen Urtheils), so würde doch mit dem Worte „Zellenvermehrung“ der Begriff des Wachstums noch lange nicht ausgedrückt sein. Ebenso wenig genügt die Definition: „Wachsthum ist Ernährung mit Bildung neuer Körpermasse.“ Warum setzt sich denn die fürs Wachsthum eintretende Zellenvermehrung nicht in's Unendliche fort? Warum hört trotz aller Nahrungsaufnahme von einer bestimmten Zeit an das Wachsthum auf? so dass nun die Zellenneubildung nur geschieht, um das im Organismus Verbraachte zu ersetzen? Es wird bei diesen Vorgängen doch wohl noch eine andere Macht mitreden, als die Molekularbewegung des elterlichen Zeugungsstoffes. — Uebrigens nehmen wir gern Akt davon, dass keine Zellenneubildung im Organismus stattfinden soll, ausser durch Theilung der durch Intussusception übersättigten Zellen. Denn wie drückt dies doch die Hypothese von der Urzeugung! Bilden sich im Organismus, d. h. unter den günstigsten Verhältnissen für ihre Bildung keine neuen Zellen, obgleich doch der Bildungsstoff selbst schon organischer Stoff ist, wie viel weniger wird sich aus dem Unorganischen die lebendige Zelle entwickelt haben, mag uns auch der Zustand der Erde als noch so günstig für ihre Entstehung geschildert werden. Dem *omnis cellula e cellula* im Einzelorganismus entspricht das *omne vivum e vivo* für den Gesamtorganismus der Welt.

Neben der Vererbung als fortschrittliches Prinzip die Anpassung! — Die Erfolge der künstlichen Züchtung liegen klar vor Augen. Es bedarf nur einer Erinnerung an die Pferde- und Rinderracen, an die Taubenspielarten und Hundefamilien. Dass eine solche Züchtung auch im Haushalte der Natur durch Anpassung vorkommt, unterliegt keinem Zweifel, es fragt sich nur, bis zu welchem

Grade? Das Klima verändert Gestalt und Haare, veränderte Nahrung ruft Veränderungen im Organismus hervor. Die Hauskatze ist durch veränderte Nahrung aus einem kurzdarmigen Raubthiere zu einem langdarmigen geworden, aber Katze ist sie trotzdem geblieben. Das Gesetz der Anpassung leugnen wir nicht, aber wir beschränken es auf die Formausbildung und eine gewisse Formumbildung, dehnen es aber nicht auf die Formbildung überhaupt aus. Und eben das soll es doch im System des Darwinismus leisten. Soweit die menschliche Erfahrung reicht, findet die Formumbildung und Formausbildung durch Anpassung nur innerhalb der Gattung, oft nur der Art statt. Die Bastarderzeugung können die Darwinisten desshalb nicht für sich anführen, weil sie nur unter gattungsverwandten Thieren erzielt wird. Jedenfalls ist zweifellos, dass innerhalb der historischen Zeit die Arten, die sich etwa gebildet haben, nicht aus ihrem Gattungsscharakter herausgetreten sind. Cuvier zeigte bekanntlich an den 4000 Jahre alten Ibismumien die Beständigkeit der Art.

Aber freilich mit der historischen Zeit dürfen wir nicht kommen. Die 6000 Jahre, die wir etwa übersehen können, sind ja ein Kinderspiel. Hunderttausende von Jahren müssen in Scene gesetzt werden, wo es sich um die Umbildung der Arten handelt, die Entstehung des Pferdes und des Rindes aus einer gemeinschaftlichen Urform. „Der Biologie, heisst es, kommt die Geologie, der Zoologie und Botanik die Paläontologie zu Hülfe. Die Versteinerungen! Wir haben ja die Urpferde, das fossile Hipparion und das noch fossilere Hippotherion, da liegt ja die Entwicklung zu Tage!“ Wenn doch die gefundenen Reste nur auch immer zur Reconstruction des Thieres ausreichten, und wenn doch die paläontologischen Funde nicht so lückenhaft wären und dadurch der dichtenden Phantasie ein so weites Feld eröffneten! Nur ein Beispiel: Aus der Primordialzeit hat man blutwenig Versteinerungen, nur einige Krebsthiere und wenige Fischreste. Aber es wird decretirt: „die kopflosen Wirbelthiere, die Akranien, müssen in Massen dagewesen sein.“ Müssen? Und warum

müssen sie das? Weil der Schädel aus den Wirbelknochen hervorgewachsen sein soll! Die Schädeltheile nämlich sollen darauf hindeuten, dass sie durch Ausgestaltung und Verwachsung der Theile eines Rückgratwirbels entstanden sind, bekanntlich ein Fund Goethes. Weil also der Schädel aus einem Wirbelknochen herausgewachsen ist, so bilden die Schädellosen eine frühere Stufe der Wirbelthiere. Da sich aber in den Schichten des Primäralters viele Fischreste und Amphibienreste finden, so müssen die schädellosen Wirbelthiere als die frühere Form natürlich in der Primordialzeit in Masse vorhanden gewesen sein! Gefunden hat man leider keine. Die paläontologischen Funde sollen die aufgestellten Stammbäume begründen, und der lückenhaften Paläontologie selbst kommt man wieder mit den noch jetzt lebenden Uebergangsformen zu Hülfe. Geschick im Systematisiren kann man den Herren Monisten nicht absprechen und wenn dies den Philosophen macht, so sind sie's allerdings im höchsten Grade. — Wahre Berühmtheit hat der *Amphioxus*, das Lanzettfischchen, mit seinem Rückenknorpel erlangt, aber auch die wunderlichen und seltenen Lurchfische und Kiemenlurche, die nach Bedarf bald durch Kiemen bald durch Lungen athmen, die Kloaken- und Beutelh Tiere leisten dem System erhebliche Dienste. Alle diese Thiere sollen die vereinzelt Ueberbleibsel früherer zahlreicherer Uebergangsformen gleicher Art sein. Für die Beutler wird dies durch die paläontologischen Funde bestätigt, für die Kloakenthiere und Lurchfische nicht. Wir streiten weder für noch gegen, aber wir bestreiten auf das Entschiedenste, dass mit dem Nachweis der Uebergangsform auch der Beweis des Uebergangs selbst geliefert sei. Man sollte überhaupt für Uebergangsform lieber Mittelglied sagen. Allein auch den Uebergang glaubt man nachweisen zu können durch die Embryologie. Die embryonale Entwicklung wird eine Recapitulation der Gesamtentwicklung, also die Ontogenie die Stütze der Phylogenie genannt. Embryonen der verschiedensten Thiere, vom Fisch bis zum Rinde, werden mit dem Embryo des Menschen zusammengestellt, und ihre

grosse Aehnlichkeit, ja fast völlige Gleichheit in den ersten Stadien der Entwicklung ist allerdings frappant. In den Halslappen des Säugethierembryo sieht man die Kiemen der Fische und Lurche, und Oscar Schmidt sagt: „Alle Wirbelthiere, die Menschen eingeschlossen, wenn sie nicht auf dem Zustande mit ungegliederter, noch nicht in einzelne Wirbelringe zerfallender Wirbelsäule verharren, erheben sich als Embryonen aus diesem Stadium in das definitive; und dass sie diesen gemeinsamen embryonären Zustand durchmachen, diess schliesst alle anderen mechanischen Ursachen aus, ausser derjenigen der gemeinsamen Abstammung von Urformen, welche eine ungegliederte Wirbelsäule, keinen oder unvollkommenen Schädel oder kein oder ein vom Rückenmark nur wenig unterschiedenes Gehirn besaßen.“ Und doch ist diese Folgerung entschieden nicht logisch nothwendig oder wenigstens nur dann, wenn man ausschliesslich mechanische Ursachen kennt und kennen will. Denn trotz aller Aehnlichkeit der Embryonen wie verschieden dann endlich die entwickelte Gestalt! Und muss diese nicht prototypisch im ersten Anfang liegen? Und weil dies sein muss, denn aus Nichts wird nichts, so ist trotz der momentanen Formgleichheit doch der Embryo der Schildkröte ein anderer, als der des Hundes. „Ja, sagt man vielleicht, das ist er auch, zufolge der ihm anhaftenden verschiedenen Molekularbewegung des elterlichen Zeugungsstoffes.“ Immerhin, aber irgend wann war doch die Schildkröten- und Hundebewegung noch nicht da, was leitete sie ein, und warum fixirte sie sich endlich in so sehr verschiedener Weise? Der Unterschied der Gestalt ist so wesentlich und wichtig — die Gestalt der Geschöpfe bedingt den Gesamtorganismus des Erdenlebens! — dass ein Hervorgehen so verschiedener Formen aus einer Urform und zwar nur durch mechanische Ursachen, durch Anpassung an gewisse äussere Verhältnisse, die selbst nur den Werth des Zufalls haben, uns undenkbar ist. — Wie wir früher sahen, wird der Darwinismus weder der Bedeutung des Lebens gerecht, noch hat er, wie wir jetzt

sehen, ein richtiges Verständniss für den Werth der Gestalt. Weil man das Gewordene aus dem Werdenden erklären will, hat man sein Auge gar zu ausschliesslich auf das Werden gerichtet und übersieht nur zu oft, dass die grosse Verschiedenheit der Endgestalt uns zwingt, neben dem beobachteten gleichen Werden auch ein verschiedenes anzuerkennen, welches sich unserer Beobachtung entzieht, aber in seiner geheimnissvollen Wirkung für die Gestaltung des Organismus ungleich wichtiger ist als das von uns beobachtete gleiche. Auch scheinen uns die mikroskopischen Untersuchungen, die man anstellen muss, um dem Werden auf die Spur zu kommen, dazu beizutragen, dass man der hohen Bedeutung der Gestalt nicht vollkommen gerecht wird. Das Mikroskop hat uns gewaltig aufgeklärt, viele Augentäuschungen aufgedeckt, es hat uns die Grundgleichheit der Dinge in Stoff und Bau kennen gelehrt, aber das Ding selbst, d. h. die organische oder unorganische Objektseinheit hat es uns ferner gerückt, als zuvor. Es zeigt uns nur Aggregate gleichartiger Zellen in den verschiedenen Dingen. Sieht da nicht unser Auge das Ding als solches richtiger, als das Mikroskop? Woher nur die wunderbare Verschiedenheit in der Erscheinung bei gleicher Zellenbildung? Offenbar in Verhältnissen, welche weder das Mikroskop noch die organische Chemie kennt, denn es giebt Verschiedenheit der Erscheinung bei gleicher Lagerung und gleichen Gewichtsverhältnissen der Moleküle. Es giebt ferner einzellige formlose Organismen, wie die Amöben, und einzellige sehr formreiche wie die Desmidiaceen. Daraus folgt, dass die Form der Zelle als solcher nicht anhaftet, sondern dass das Formprinzip die Zelle dynamisch beherrscht. Die Form kann aus dem an sich Formlosen nicht hervorgehen. Und wir sehen doch eine reichgegliederte schöne Pflanzenform sich prototypisch schon dort aufdrängen, wo das Gebilde nicht einmal den Werth einer Zelle, sondern nur einer Plastide hat. s. Häckel, natürl. Schöpfungsgeschichte S. 409. Wie könnte diese reiche Form wohl durch Anpassung an äussere Verhält-

nisse entstanden sein! Wir mögen die Sache betrachten, wie wir wollen, wir sehen uns gezwungen, ein Gestaltungsprinzip anzunehmen, welches die Entwicklung des Einzelnen und der Gesamtheit der Lebewesen weit über den darwinistischen Anpassungsmechanismus hinaus zielsetzend durchwaltet. Dass der Anpassungsmechanismus endlich vollständig uns im Stiche lässt, die Schönheit der Gebilde zu erklären, bedarf keines Beweises. Es liegt zu sehr auf der Hand.

Die Hilfhypothese der langen Zeiträume ist dem System eher verderblich, als förderlich. *Difficile est satyram non scribere*. In mehr als einer darwinistischen Schrift liest man, dem Meister nachgeschrieben, die berühmte Geschichte von der Giraffe, die ihren langen Hals erlangt hat, weil sie genöthigt war, ihn zu strecken, um zu den Zweigen der Bäume emporzureichen, als eine weitgehende Geröllanschwemmung ihr die Nahrung am Boden entzogen hatte. Wir wissen sehr wohl, dass es nicht die Meinung Darwins ist, diese Anpassung habe sich gleich beim ersten überlebenden Stammthiere der Giraffe vollzogen, sondern dass sie das Resultat langdauernder geschlechtlicher Auswahl gewesen sein soll. Wie jenes Stammthierpaar dadurch allein erhalten blieb, dass es zufällig längere Häse hatte, als seine Genossen, und dadurch im Stande war, statt des Grases das Laub als Nahrung zu erreichen, so conservirte sich bei bleibend veränderter Lebensweise die längere Halsform bei den Nachkommen, bildete sich von Geschlecht zu Geschlecht immer mehr aus, um sich dann endlich in der jetzigen Giraffenform zu fixiren. Aber, aber — wenn die Geröllanschwemmung um den Stamm der Bäume nur hoch genug war — und das musste sie sein, sonst wäre wieder Gras durch's Geröll gewachsen — so waren die Bäume längst zu Grunde gegangen, ehe die zweite Generation in der Giraffenentwicklung fortpflanzungsfähig geworden war. Kein Baum erträgt eine mehrere Fuss hohe Erdaufschüttung um seinen Stamm. Und wie weit hätte die Geröllanschwemmung wohl sich ausdehnen müssen, um den Grasfressern die Auswanderung unmög-

lich zu machen? Wenn aber so weite Strecken der Erdoberfläche verkiesen und versanden, so geht damit jegliche Vegetation zu Grunde, es entsteht eine libysche Wüste, und die Giraffenentwicklung wird unmöglich. Doch auf wichtigere Thatsachen wollen wir verweisen. Man findet über ganz Europa den *apus cancriformis*, eine Süswassercrustacee, verbreitet. Die Lebensweise des Thieres macht seine Uebertragung selbst auf sehr kurze Strecken unmöglich. (S. Weismann: Einfluss der Isolirung auf die Artenbildung S. 47). Man findet ihn aber in England, wie in Deutschland. Seine Verbreitung hat also stattgefunden, als England noch mit dem Festlande verbunden war, und — trotzdem ist keine Umwandlung eingetreten, die Art ist constant geblieben. — Auf den Alpenhöhen und am Nordpol findet man Schmetterlinge, die sich vollständig gleichen. Nur die Periode der Eiszeit erklärt uns ihr Vorkommen an so weit von einander entfernten Theilen der Erde, und die Periode der Eiszeit liegt doch auch schon ein Paar Jahre hinter uns, aber trotzdem keine Veränderung durch Anpassung, und darf man wohl annehmen, dass die äusseren Lebensverhältnisse auf den Schneehöhen der Alpen und am Nordpol ganz dieselben sind? — Bekanntlich soll nach Wallace ein Theil des asiatischen Archipels mit Asien oder dem alten Lemurien, ein Theil mit Australien zusammengehangen haben, welches letztere selbst wieder nach Rüttimeyer mit den Inseln des stillen Oceans einen grossen Südcontinent gebildet haben soll. Die Meerenge, welche diese beiden ungeheuren Continente getrennt haben soll, ist theilweise so schmal, dass sie in wenigen Stunden durchfurcht werden kann. Trotzdem ist die Fauna der beiden Inselgruppen grundverschieden, und eben dies führte Wallace auf die erwähnte Annahme. Nun finden sich die Kloaken- und Beutelthiere, jene ausschliesslich, diese in überwiegend grosser Zahl und sehr vielartig in Australien und auf dem zu ihm gehörigen Theile des asiatischen Archipels, während sie auf den alten Continenten nicht mehr gefunden werden. Nach den paläontologischen Funden sind sie, wie bereits erwähnt, die letzten Reste aus-

gestorbener Massen, welche in der Secundärperiode weit über die Erde verbreitet waren. Nehmen wir nun an, dass, wie uns Oscar Schmidt nach Rüttimeyer (Descendenzlehre S. 220) und auf Grund der Untersuchungen von Wallace zu beweisen sucht, die Wanderung von Süden nach Norden stattgefunden habe, also von jenem Südcontinente nicht von Asien-Lemurien aus, so muss die Wanderung jedenfalls in der Kreidezeit oder der Eocenperiode der Tertiärzeit vollendet gewesen und die Lostrennung Australiens vom Südcontinente und der Zerfall desselben ungefähr zu gleicher Zeit auch zum Abschluss gekommen sein, weil eben jene Zeit die Periode der Beutelhierherrschaft war, und weil sonst die Einwanderung der in der Tertiärperiode entstandenen höheren Wirbelthiere, der Placentalthiere, stattgefunden haben würde. Denn nach Rüttimeyer hing der südliche Continent auch mit der Südspitze von Amerika und Afrika zusammen. Nur von ihm sollen die den australischen Arten stammverwandten Laufvögel und Zahnlosen, die Gürtel- und Schuppenthiere und Ameisenfresser an jene Continente abgegeben worden sein. Hätte sich also Australien nicht vor der Tertiärzeit von dem südlichen Continente gelöst, oder dieser wenigstens von Amerika und Afrika, so würden afrikanische und amerikanische Placentalthiere die Wanderung nach Australien angetreten haben. Die Isolirung Australiens ist mithin von altem Datum. Warum sind jene Thiere nun sämmtlich stehen geblieben? Ihre jetzige Vielartigkeit lässt uns ihre Entwicklung bei der Einwanderung ja noch im Flusse erscheinen! Warum, fragen wir, blieben sie stehen in einem Lande, in dem jetzt nach der Einführung unsere Placentalthiere prächtig gedeihen, wo also die äusseren Bedingungen zur vollkommeneren Anpassung und damit höheren Entwicklung eben-
sogut vorhanden gewesen sind, als im Norden? Zeit genug zur Umbildung hatten die australischen Beutler jedenfalls. — „Jene Thiere hatten sich in eine Sackgasse verrannt, und für jedes neue Thier giebt's nur einen Entstehungsmittelpunkt“, damit werden unsere Bedenken

abgewiesen. *Roma locuta est*; und das sagt man trotz der Proclamirung der unbeschränkten oder unendlichen Anpassungsfähigkeit der Organismen. In der That, auch die Naturgesetze scheinen im System des Darwinismus sich in der Anpassungsentwicklung zu befinden. Nachdem man eben als achttes und letztes Anpassungsgesetz das Gesetz der unbeschränkten oder unendlichen Anpassung aufgestellt hat, setzt man dann doch dieser unendlichen Anpassung eine Gränze mit den Worten: „Allerdings scheint für den Organismus eine Gränze der Anpassungsfähigkeit durch jeden Typus seines Stammes oder Phylum gegeben zu sein d. h. durch die wesentlichen Grundeigenschaften dieses Stammes, welche von dem gemeinsamen Stammvater desselben ererbt sind und sich durch conservative Vererbung auf alle Descendenten übertragen. So kann z. B. niemals ein Wirbelthier statt des charakteristischen Rückenmarks sich das Bauchmark der Gliederthiere erwerben.“ (Häckel, natürl. Schöpfungsgeschichte S. 223.) Wie engherzig, und wie vernichtend für das System! Warum sollte sich das höchst organisirte Wirbelthier „Mensch“ nicht auf Grund des achten Anpassungsgesetzes d. h. der unbeschränkten oder unendlichen Anpassung nicht auch noch einmal das Bauchmark der Gliederthiere erwerben können? eine Erwerbung, im Kampfe um's Dasein offenbar von Vortheil für ein Geschlecht, dessen Rückenmarksnerven durchschnittlich etwas überreizt sind! Scheint es nicht bloss, sondern ist es wirklich so (und es ist in der That so! die Macht der Thatsachen zwingt Häckel das Zugeständniss ab), also ist es so, dass für jeden Organismus eine Gränze der Anpassungsfähigkeit durch den Typus seines Stammes oder Phylum gegeben ist, so wird es gänzlich unbegreiflich, wie nur jemals sich die Organe eines Lebewesens der früheren Stufe nach und nach so vollständig umgestalten konnten, dass es aus dem Typus seines Stammes heraustrat, um der Stammvater einer ganz neuen Thierform zu werden. Oder ist denn die Entstehung des Phantasie-thiers „Sackwurm“ aus den Würmern der siebenten Stufe

durch Umbildung des einfachen Nervenknötens zur Anlage eines Rückenmarkes und durch Bildung eines darunter gelegenen Rückenstranges, um damit die Entstehung der Moos- und Mantelthiere einzuleiten, nicht ein vollständiges Heraustreten aus den wesentlichen Grundeigenschaften des Stammes? — Jedenfalls setzen wir uns nicht in Widerspruch mit uns selbst, wenn wir behaupten, dass die Gliederthiere sich ebensowenig durch mechanische Anpassung nach und nach ein Rückenmark erwerben können, als die Wirbelthiere ein Bauchmark und dass die Anpassungsfähigkeit überhaupt nicht die Grenzen der Gattung oder der Art überschreitet, d. h. wir lassen das Anpassungsgesetz eben nur so weit gelten, als es durch die Erfahrung bestätigt wird, begeben uns mit ihm aber nicht auf das Gebiet der Hypothesen und in das Reich der Phantasie. Wer sich von der enormen Festigkeit des Artcharakters ein deutliches Bild erwerben will, der trete vor die Skelette oder Skelettreste der Thiere des Diluviums. Und wie wunderbar: dieselben Forscher, welche so leidenschaftlich alles zusammenraffen, was nur irgendwie von Beweiskraft für die Flüssigkeit der Arten sein kann, scheuen sich nicht aus einem Backenzahn ein Urkloakenthier zu construiren, eine Construction, die sie doch nur machen können unter der stillen Voraussetzung der Constanz der Art seit der Triasperiode bis jetzt.

Die Anpassungserscheinungen sollen sich sämmtlich auf die Ernährungsverhältnisse zurückführen lassen. Also auch z. B. die Entwicklung des Hirschgeweihs und nota bene die verschiedene Form desselben als Schaufel- und Zackengeweih! Wahrscheinlich haben die gleichen Gräser sehr verschiedene Formbildungskräfte, die latent bleiben oder wirksam werden, je nachdem ein Dammhirsch oder ein Edelhirsch sie zerkaut, oder um ganz im Sinne des Systems zu sprechen: im Magen von zwei Nachkommen der gemeinschaftlichen Urform wirkten die Gräser so verschieden, dass sie beim einen die Entwicklung des Schaufelgeweihs, beim andern des Zackengeweihs bewirkten. Wir

vermissen hier wieder einmal, wie fast immer, das logische Gesetz vom zureichenden Grunde. Weil es erfahrungsgemäss ist, dass die Nahrung von grossem Einfluss auf die Entwicklung des Individuums und der Generationen ist, ihre Grösse und Kraft vermehrt oder vermindert, Knochen und Muskeln hart und fest oder morsch und schlaff macht und dadurch die Gestalt des Thieres bis zu einem gewissen Grade verändert, so wird dies bis zum äussersten verallgemeinert, und die Formbildung überhaupt auf Ernährungsverhältnisse zurückgeführt, so dass also im Grunde der mechanische Einfluss der Nahrung den ganzen grossen Formenreichthum in der Thierwelt hervorgerufen hat. Ist das nicht eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*? Ist das nicht ein Uebertritt aus dem Gebiete der Erfahrung in ein Gebiet, welches unserer Erfahrung vollständig verschlossen ist? — Absolut komisch aber wirkt es, wenn wir lesen, dass „die Vererbungserscheinungen in den Fortpflanzungsverhältnissen begründet sind“. Wer hat je daran gezweifelt, dass die Vererbungserscheinungen in Fortpflanzungsverhältnissen begründet sind?! Und solche Tautologien giebt man als naturphilosophische Weisheit aus! —

Vererbung und Anpassung treten also in ihrer Wechselwirkung in den Dienst des Kampfes um's Dasein. Die Folge dieses Kampfes ist die natürliche Auslese, die Zuchtwahl, und dadurch erhalten Vererbung und Anpassung wieder für die Entwicklung und Erhaltung der Geschöpfe erhöhten Werth. Die Individuen, welche selbst am kräftigsten oder irgend wie im Kampfe um's Dasein vorzüglich geschützt, also am besten angepasst sind, gelangen am leichtesten zur Fortpflanzung, und so vererben sich die der Erhaltung der Art vortheilhaften Gaben der Eltern und steigern sich durch vollkommenerer Anpassung von Geschlecht zu Geschlecht. Die weiblichen Thiere nehmen das im Kampfe siegreiche Männchen willig an, und unter den Vögeln hat der beste Sänger und der schönst befiederte Stutzer stets den Vorrang vor anderen Bewerbern. So fördert die geschlechtliche Auslese die Kraft und auch die Schönheit der Thiere, und dient damit der natürlichen

Züchtung. — Ein erfahrener Forstmann erzählte uns: „Zwei starke Hirsche kämpften um das Weibchen auf Tod und Leben. Während sie mit dem Geweih sich in einander verrannt hatten, kam ein dreijähriger Schnapphahn und führte die Hirschkuh von dannen, die gar nicht auf den Ausgang des Kampfes wartete.“ Das ist auch geschlechtliche Auswahl! Doch *exceptio firmat regulam*, und dass die stärksten Thiere durchschnittlich am häufigsten zur Fortpflanzung gelangen, soll von uns keineswegs bestritten werden. Etwas anderes ist es aber wieder mit dem Gesang und dem Gefieder des Vogels. Dass der Truthahn sich mit dem Nasenbehang und Vorhemdchen brüstet und sein Rad schlägt, um das Weibchen zu reizen, ist ja klar, und dass der Glanz des Gefieders sich durch geschlechtliche Auswahl und dadurch bewirkte Vererbung erhalten, vielleicht auch steigern wird, ist auch wohl anzunehmen, aber dass der Glanz und die Schönheit des Federkleides durch diese geschlechtliche Auslese von geringen und dürftigen Anfängen an nach und nach entstanden sei, das zu behaupten, ist doch mehr als gewagt. Auch die Thatsache, dass die Fasanhenne (s. Jäger, Darwinsche Theorie S. 59) dem im Gefieder beschädigten Hahn untreu wird, und sich wieder dem glänzendsten hingiebt, ist doch kein Beweis, dass die Silberfedern des Männchens sich, dem Weibchen zu gefallen, gebildet haben. Wörtlich wird von einem Anhänger Darwin's gelehrt: „Bei der natürlichen Züchtung sind die Variabilität der Art und die äusseren Lebensbedingungen, welchen sich der Organismus anpassen muss, die treibenden Momente zur Umbildung; bei der geschlechtlichen Zuchtwahl wieder die Variabilität des einen Geschlechtes und die Geschmacksrichtung des andern.“ (Weismann, Einfl. der Isolirung auf die Artenbildung S. 61) Zur Hälfte also auf Conto der Geschmacksrichtung der Weibchen kämen nach diesem Satze bei den Schmetterlingen die morphologischen Charaktere der Flügeldecken, oder richtiger nicht bloss zur Hälfte, sondern ganz, denn da der Begriff der Variabilität weiter nichts enthält als die Fähigkeit des Organismus irgendwie abzuändern, so

ist nicht bloss der Glanz der Federn und Flügeldecken im Allgemeinen, sondern die ganze wundervolle Zeichnung und die Zusammenstellung der Farben die Wirkung der Geschmacksrichtung des auslesenden Geschlechts! Und wie capricieuse Damen müssen hie und da die Schmetterlingsweibchen sein, wenn wir uns gestatten dürfen, nach dem eben angeführten Ausspruche einmal einen morphologischen Charakter zu erklären. Da ist auf Corsika-Sardinien eine Art *vanessa ichnusa*, die unserem kleinen Fuchs bis auf zwei schwarze Punkte in Zelle 3 und 4 der Flügel vollständig gleicht. Beide Arten stammen natürlich von einer Urart, welche die Punkte noch veränderlich hatten, und siehe — die Festländerinnen lassen sie fallen, die Corsikanerinnen halten sie fest. Allerdings sucht Weismann diesen Unterschied anders, nämlich dadurch zu erklären, dass er von der noch veränderlichen Urart hauptsächlich solche Exemplare nach Corsika übersiedeln lässt, welche diese Punkte nicht hatten, so dass nun durch Isolirung und verhinderte Kreuzung sich die Abart gebildet habe. Möchten sich die Forscher doch immer mehr bemühen, solche Erklärungen zu suchen, und sich von den Phantasieen des Meisters entfernen! Um so mehr, als doch das Geständniss abgelegt werden muss, dass „eine direkte Beobachtung des Prozesses der geschlechtlichen Zuchtwahl bis jetzt noch nicht gelungen ist.“ So besonnene Schriften, wie die angeführte von Weismann, sind — zunächst freilich bestimmt, die Selektionstheorie Darwins zu ergänzen — recht geeignet, den Darwinismus zu überwinden, d. h. uns wieder dahin zu führen, dass wir nach dem neuesten vergeblichen Ansturm auf das verschleierte Bild zu Sais bescheidenlich sprechen: „In's Innere der Natur dringt kein erschaffener Geist.“ Die Dürftigkeit der gewonnenen Resultate wirklicher Beobachtung wird uns zeigen, dass eben nur das von Neuem bestätigt worden ist, was die Menschen seit Jahrhunderten wussten, und worauf sie ihr System der künstlichen Züchtung gegründet haben. Nur über die Wanderungen der Arten wird man neue Aufschlüsse erlangt haben. Dann aber werden die For-

scher auch des klappernden Causalmechanismus müde geworden sein und nicht mehr, sobald sie nur das Wort „Ziel“ in den Mund nehmen, ein *sit venia verbo!* damit verbinden. — Die geschlechtliche Auslese hat ihre Wahrheit, die sogenannten secundären Geschlechtscharaktere spielen in ihr eine Rolle, aber aus dem engen Gebiet der Erfahrung tritt man wieder in das Gebiet der Hypothese und macht die Ursache zur Wirkung, die Wirkung zur Ursache. — Und zugegeben selbst, dass in geschlechtlichen Beziehungen die äussere Veranlassung zur Ausbildung des Federschmuckes oder anderen Körperschmuckes gelegen habe, so muss doch im Vogel selbst wieder die bestimmte Fähigkeit gelegen haben, gerade diese Farben und diese so regelmässige Zeichnung hervorzubringen, deren Schönheit wir bewundern. Und woher diese Fähigkeit? Wie kam sie in den Vogel hinein? Denn vor der Entstehung des Urstammvaters aller Vögel aus der Stammeidechse war sie doch nicht da und konnte nicht da sein. Es wird da auch wohl noch eine höhere Potenz zur Geltung zu bringen sein: das ist der Schönheitsdrang in der Natur, und dieser kann nicht mechanischen Gesetzen seinen Ursprung verdanken, weil die Schönheit von der Idee an der Hand geführt wird. — Es bedarf auch nur eines Hinweises auf die Farbenpracht der Pflanzenwelt, bei deren Entstehung jedenfalls die geschlechtliche Auslese keine Rolle gespielt hat, um zu zeigen, dass offenbar noch höhere Faktoren als die von den Darwinisten angenommenen in der Natur wirksam sind. Den Kapaun, um auf die Thierwelt zurück zu kommen, schmückt oft ein schöneres und feineres Gefieder als den Hahn, und an Stelle des fortgeschnittenen Kammes bildet sich oft eine reizende Holle. Woher diese Schönheitsentwicklung bei zerstörtem Geschlechtscharakter? Sollte man nicht ein Zurückbleiben des Federschmuckes weit hinter dem des Hahnes vermuthen?

Am ersten liessen sich noch die schützenden Farben durch Anpassung auf rein mechanischem Wege erklären: Die Erdfarbe der Maus und die Feldfarbe des Reb-

huhns, die Mauer- und Holzfarbe mancher Schmetterlinge. Aber auch hier hält das System nicht Stand. Wallace erzählt von einer Schmetterlingsart der Tropen, die der Familie der Heliconiden an Farbe und Zeichnung vollständig gleicht. Die nachgeahmte Art, die Heliconiden, sind durch widerwärtigen Geschmack und Geruch ihrer Säfte vor Verfolgung geschützt, und nun nehmen die Nachahmenden an der Sicherheit derselben Theil. Wer hat nun nachgeahmt? die Natur? Nein, denn in ihrer Zuchtwahl verfährt sie, wohl zu beachten, ebenso planlos, als der Mensch in der seinigen planvoll. Der Schmetterling? Dann müsste er den Heliconidensaft gekostet und reflektirt haben: „Die frisst keiner; schaff dir ein Kleid wie jene.“ Oder er müsste wenigstens als Naturforscher die Sicherheit der Heliconiden beobachtet haben, und dann zum Entschluss, sich ebenso zu kleiden, gekommen sein. Wo man hier mit dem Causalmechanismus einsetzen und mit ihm auskommen will, ist uns völlig unbegreiflich, oder man müsste denn einen anderen Begriff mit diesem Worte verbinden, als bisher mit ihm verbunden war. Oscar Schmidt, neben Häckel ein wahrer Fanatiker der mechanistischen Erklärungsweise, sagt zu dem angeführten Falle: „Weder die Erklärung, dass gleiche Lebensbedingungen dieselben Resultate hervorgerufen, noch die Annahme, dass wenigstens in einigen Fällen in der Mimicry Rückschlag zur gemeinschaftlichen Stammart vorliege, sind irgendwie befriedigend, und nur die natürliche Auslese lässt sich zum Verständniss vieler (also nicht aller!) Fälle anwenden, derjenigen nämlich, wo schon vor dem Beginn der Nachahmung von vornherein (!) eine solche Aehnlichkeit zwischen nachahmender und nachgeahmter Form stattfand, dass eine Verwechselung möglich war, wo also die Aehnlichkeit durch die Zuchtwahl¹⁾, die sich hier so ausserordentlich nützlich für die Erhaltung der Aehnlicheren erwies, nur gesteigert

1) Soll wohl heissen: „wo also durch die Zuchtwahl die Aehnlichkeit, die sich u. s. w.

zu werden brauchte“. — Die weniger Aehnlichen wurden also gefressen, die Aehnlicheren blieben erhalten und steigerten und fixirten in der Nachzucht die Aehnlichkeit, aber welcher chemisch-physikalische Prozess leitete das Aehnlichwerden ein, wenn weder die gleichen Lebensbedingungen, noch der Rückschlag herbeigezogen werden dürfen?

Dass es endlich einen Kampf um's Dasein giebt, dass für ihn die Schutz- und Trutzwaffen der Thiere da sind und sich in ihm auch ausbilden, vielleicht sogar einmal umbilden, wir leugnen's durchaus nicht, aber wir wünschen nur, dass man die Thatsache nicht zur Ursache ihrer Entstehung macht, die Waffenanwendung nicht zur Waffenbildung. Und was in aller Welt konnte wohl z. B. jenen Urbeutler veranlassen, in der Eocenzeit sich zu einem Placentalthiere umzugestalten? Lange Hörner hätte er sich schaffen sollen und die Hauer des Ebers, aber eine Placenta? Um schwieriger und mit Gefahr des Lebens zu gebären! Hatte es doch auch für die Jungen keinen Zweck. Die Jungen des Beutlers gedeihen nicht schlechter, als die der Placentalthiere. Und wenn das Lanzettfischchen im Kampf um's Dasein sich erhalten hat und noch erhält und zwar mitten unter Schädelthieren, unter gleichen äusseren Lebensbedingungen als jene, so ist wirklich nicht zu begreifen, wodurch es vor Zeiten äusserlich veranlasst sein soll, sich in einer Seitenlinie zum Schädelfisch auszubilden. Der blosse Causalmechanismus lässt uns im Stiche. Vor allem ist er gänzlich unzureichend, die Differenzirung in zwei Geschlechter und die Bildung der beiderseitigen Geschlechtsorgane für einander zu erklären. Beide Geschlechter nehmen die gleiche Nahrung ein und haben gleiche Lebensgewohnheiten. — Nehmen wir endlich eine Reihe gattungsverwandter Thiere: Hirsch, Reh, Antilope, Gazelle, Gemse, Ziege und Schaf. Sie sind alle Paarhufer und ähneln sich mehr oder weniger. Dass diese aus einer Urform hervorgegangen seien, wäre ja wohl denkbar. Aber — diese Urform muss selbst wieder aus einer andern her-

vorgegangen sein, welche die Abzweigung in Tatzenthiere möglich machte. Beide gewinnen also ihre Füße durch Anpassung. Nun aber sind die Krallen bekanntlich nicht bloss den Raubthieren eigen, sondern auch Pflanzenfressern. Also die Ernährung kann hier die Umwandlung nicht erklären, höchstens die Ausbildung des bereits Angepassten. Was rief nun im Kampfe um's Dasein die Bildung des gespaltenen Hufes hervor? Die Gewohnheit des Laufes? Es giebt Thiere dieser Gattung, die schlecht laufen, und viele Tatzenthiere laufen besser. Das Bedürfniss des festeren Tretes? Tatzenthiere gehen nicht minder sicher. War's Anpassung an den festen Boden? Die Paarhufer bewohnen vielfach weiche Niederungen, und wo sie in den Gebirgen klettern, wandeln die Tatzenthiere neben ihnen. Nach unserer Meinung lassen sich solche Fragen überhaupt nicht ganz genügend beantworten. Am leichtesten findet der eine Antwort, der vom Einzelnen ab und auf das Gesamtleben sieht, dieses wieder als einen grossen, zweckvollen Organismus betrachtet, zu dessen Verwirklichung sich die Arten, sowie sie sind, bilden mussten und sollten; der ferner im Kampf um's Dasein, welcher die eine Art nicht auf Kosten der anderen überhand nehmen lässt, ein Mittel erkennt zur Erhaltung dieses Organismus. Aber freilich da kommen wir bei den Herren Monisten schön an. „Teleologie! Fort damit! Mystische Thorheit! Causalmechanismus quand même!“ Das ist ihre Antwort.

Der Darwinismus hat, so fassen wir alles zusammen, unleugbar uns in gründlicherer Erkenntniss des Naturlebens ausserordentliche Dienste geleistet, aber er hat sich verleiten lassen, die beobachteten Einzelthatsachen über das gute Recht hinaus zu Gesetzen zu verallgemeinern; Analogien nimmt er für Identitäten, und aus der gleichen Struktur folgert er ohne zureichenden Grund den Uebergang der einen Form in die andere. So wird die Empirie unter der Hand zur Hypothetik und die Hypothetik zur Dogmatik. Vor Allem sehen wir, dass der Causalmechanismus mehr als einmal zur Erklärung den Dienst versagt, ja wir behaupten, dass die Darwinsche Theorie selbst mit

ihrer zweckmässigen Auslese unter Conservirung des Nützlichen über den Begriff des Causalmechanismus allüberall weit hinausgreift. Ueberwältigend also ist die dem Darwinismus innewohnende Wahrheit nicht; nur bereits vorhandene materialistische Weltanschauung bemächtigt sich seiner als willkommener Stütze. Wir wiederholen: die Wahrheit des Darwinismus im engeren Sinne ist unseres Erachtens keine wesentlich neue. Den Wahrheitsgehalt des Monismus aber und in wie weit er fruchtbar zu machen ist, werden wir im dritten Artikel unseres Aufsatzes nachweisen.

Dem Leser wird's deutlich geworden sein, dass wir uns vielfach der Worte Häckels bedient haben, ohne diesen Forscher jedesmal zu nennen. Wir glaubten berechtigt zu sein, gerade den Ausführungen Häckels nachzugehen, weil Häckel am schärfsten den Darwinismus ausgebildet und am rücksichtslosesten seine Konsequenzen gezogen hat. Häckels System ist der echte, unverschleierte Darwinismus, nunmehr Monismus genannt. Nach Johannes Huber (zur Kritik moderner Schöpfungslehren S. 23) hat allerdings schon Huxley Häckel vorgeworfen, dass er den Cardinalpunkt der Lehre Darwin's aus den Augen lasse, indem die Tendenz der Variation in einem bestimmten Organismus nichts mit den äusseren Bedingungen, welchen dieser ausgesetzt sei, zu thun habe, sondern ganz auf inneren Bedingungen beruhen möge. Und Huber selbst behauptet nach längerer Auseinandersetzung, „dass Häckels Darstellung der Selektionstheorie nicht einmal exakt sei.“ Dem gegenüber stellen wir Darwin selbst zum Zeugen auf. Von der „natürlichen Schöpfungsgeschichte“ Häckels sagt Darwin in der Einleitung zu seinem Buche „die Abstammung des Menschen“: „wäre dieses Buch erschienen, ehe meine Arbeit niedergeschrieben war, würde ich sie wahrscheinlich nie zu Ende geführt haben; fast alle die Folgerungen, zu denen ich gekommen bin, finde ich durch diesen Forscher bestätigt“, und in einer Anmerkung lesen wir: „Prof. Häckel ist der einzige Schriftsteller, welcher seit dem Erscheinen „der Entstehung der Arten“ in seinen verschiedenen Arbeiten den Gegenstand der geschlecht-

lichen Zuchtwahl in sehr unsichtiger Weise erörtert und die volle Bedeutung desselben ergriffen hat.“

Zum Schluss noch eine Bemerkung, welche auf den Anfang unseres Artikels zurückweist und zugleich die Ueberleitung auf den zweiten Theil desselben bilden soll. Oscar Peschel sagt in seiner Völkerkunde S. 19: „Es ist nicht recht verständlich wie fromme Gemüther durch diese Lehre beunruhigt werden konnten, denn die Schöpfung gewinnt an Würde und Bedeutung, wenn sie die Kraft der Erneuerung und der Entwicklung des Vollkommeneren in sich selbst trägt,“ und auf Seite 20: „Auch jetzt stehen wieder zwei Schöpfer vor uns (nämlich wie damals als die copernikanische Weltanschauung mit der ptolemäischen rang), der Schöpfer, wie ihn Cuvier sich dachte, der seine Werke vernichtet, weil er bessere ersonnen hat, und der Schöpfer, wie ihn Darwin sich denkt, der das Belebte veränderlich geschaffen, die Richtung dieses Gestaltenwechsels aber vorausgesehen hat und nun die Uhr ablaufen lässt, ohne ihren Gang zu stören.“ Oscar Peschel dürfte sich doch täuschen. Es mag einen Gott Darwins geben, aber einen Gott des Darwinismus, des consequenten wenigstens, giebt es nicht und kann es nicht geben. Die Ausdrücke: „der das Belebte veränderlich geschaffen, die Richtung dieses Gestaltenwechsels aber vorausgesehen hat“ schiebt Peschel seinerseits in das System ein, keiner der Herren Monisten aber wird sie acceptiren. Offenbar sagt Peschel in diesen Worten noch mehr aus, als Kölliker mit der Behauptung, „dass bei und mit der ersten Entstehung der organischen Materie und der Organismen auch der ganze Entwicklungsplan, die gesammte Reihe der Möglichkeiten potentia mitgegeben wurde, dass aber auf die Entwicklung im Einzelnen verschiedene äussere Momente bestimmend einwirkten und derselben ein bestimmtes Gepräge aufdrückten“, aber sofort belehrt uns auch Oscar Schmidt, dass mit dem Köllikerschen Postulate trotz der wissenschaftlichen Einkleidung der Dualismus fertig sei, und er fährt fort: „Während die Physik und Chemie ihre für die unorganische wie für die orga-

nische Natur gültigen Gesetze nach Form, Inhalt und Wirkung verständlich machen, weiss Kölliker von der Beschaffenheit seiner Gesetze auch nicht ein Wort. Die Lehre der natürlichen Züchtung lässt uns Ursachen und Wirkungen der Vererbung und Anpassung erkennen und stellt die Erscheinungsreihen unter der Form von Gesetzen auf. Gesetze aber, welche sich bloss auf einen künftig zur Ausführung kommen sollenden Plan gründen, im Dienste dieser Mitgift der unvollkommenen Organismen stehen, kennt die Naturwissenschaft nicht.“ Und so schliessen wir denn diesen Theil, indem wir die Ueberzeugung aussprechen, dass Oscar Schmidt trotz der Lehre der natürlichen Züchtung von der wahren Ursache der Vererbung und Anpassung genau so wenig weiss, als er Kölliker imputiren zu dürfen glaubt, und Oscar Peschel gegenüber bemerken wir noch, dass selbst die glänzendsten fossilen Funde, welche uns vielleicht die Zukunft bringt, nichts weiter als eine Reihe neuer Mittelglieder liefern würden, durchaus aber nicht den Beweis des Uebergangs der einen Form in die andere auf Grund rein mechanischer Gesetze nach der Lehre der Darwinisten.

Der Brief an die Philipper.

Eine exegetisch-kritische Studie

von

C. Holsten.

Theil II.

Kritik des Gedankeninhaltes des Briefes.

Wir haben bisher den Philipperbrief so, wie er sich selbst gibt, zu begreifen gesucht als einen Brief des Paulus aus seiner römischen Gefangenschaft an die äusserlich verbundene, aber in ihrem religiösen Bewusstsein noch nicht geeinte Gemeinde. Und wir haben unter dieser Voraussetzung in dem Briefe ein seiner geschichtlichen Lage trefflich entsprechendes Wort tröstender Mahnung, mahnenden Trostes gefunden, das überall im Gedanken und im Ausdrücke von paulinischem Geiste beseelt ist. Aber doch mussten wir an einzelnen Stellen schon aussprechen, dass der paulinische Geist des Briefes nicht als der Geist des Paulus sich darzustellen scheine. Und so erhebt sich denn die Frage der Kritik, ob die Gedankenwelt des Briefes in Einklang stehe mit der Form des Bewusstseins des Paulus, wie sie in den Briefen an die Galater, Corinthier, Römer zu fester Ausprägung gekommen ist. Und wenn die Antwort hierauf verneinend ausfallen wird, so erhebt sich die weitere Frage, ob der Unterschied zwischen dem Briefe an die Philipper und den vier anerkannten Briefen noch aus einer Fortentwicklung innerhalb des Einen Bewusstseins des Paulus, oder nur aus dem Eintritte eines neuen Bewusstseins sich begreifen lasse.

Zur Beantwortung dieser Fragen werden wir die einzelnen bedeutsamen und entscheidenden Momente in der Gedankenwelt des Briefes an dem Bewusstsein des Paulus messen, wie es in den vier anerkannten Briefen sich ausspricht.

1. Das *εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ* und die gemischte Gemeinde von Philippi.

Entscheidend für das Verständniss des Briefes ist zunächst die Erkenntnis, dass die Philippische Gemeinde als eine aus heidnischen und jüdischen Christen gemischte gedacht ist. Die gegenwärtige Exegese und Kritik stützt sich an diesem Punkte noch immer auf die „epochemachende“ Untersuchung von Schinz¹⁾, nach welcher die Gemeinde „völlig aus Heidenchristen“ (p. 57) oder „aus ehemaligen Heiden und Proselyten“ (p. 75) bestand. Freilich behauptet schon Weiss, diese Anschauung von der Gemeinde sei „weder notwendig, noch nachweislich“. Und Meyer mit anderen schränkt dieselbe ein: „die Gemeinde sei eine zumeist aus gewesenen Heiden bestehende.“ Aber alle die Exegeten leugnen doch, dass der Ruf nach Einigung 1, 27—2, 18 sich auf die Vereinigung der heidnischen

1) W. H. Schinz, die christliche Gemeinde zu Philippi. Zürich 1833. Diese Untersuchung ist in gewissem Sinne allerdings epochemachend. Die Anschauung von dem Bestande der Gemeinde, welche seit Storr sich ausgebildet hatte, dass judaistische Irrlehrer auf einen judenchristlichen Theil der Gemeinde überwiegenden Einfluss gewonnen hätten, ist durch sie widerlegt. Von dem Einflusse judaistischer Irrlehrer im Sinne der ächten Briefe weiss der Brief schlechterdings nichts. Ja judaistische Irrlehrer im Sinne der Briefe an die Galater und Corinther (Gal. 1, 7. 2 Cor. 11, 4) sind überhaupt eine Unmöglichkeit für den Pauliner, welcher 1, 18 behauptet: *τί γάρ; πλην ὅτι παντὶ τρόπῳ, εἴτε προφάσει, εἴτε ἀληθείᾳ Χριστοῦ καταγγέλλεται· καὶ ἐν τούτῳ χαίρω* und 3, 15: *εἴ τι ἐτέρως σφρονεῖτε, καὶ τοῦτο ὁ θεὸς ὑμῶν ἀποκαλύψει*.

Aber mit Unrecht leugnet Schinz überhaupt das Dasein jüdischer Christen in der Gemeinde. Wir sehen doch jetzt mit schärfern Augen als Schinz (1833), und man sollte nicht mehr auf ihn in diesem Punkte sich berufen. Unser Beweis wenigstens stützt sich auf Gründe, welche Schinz nicht oder fast nicht in Erwägung zieht.

und jüdischen Gläubigen in der Gemeinde beziehe. Und so ist denn eine neue Untersuchung dieses eben nur nicht alles entscheidenden Punktes notwendig, um so mehr notwendig, als von mancher Seite die Frage nach dem Bestande der Gemeinde als eine für das Verständniss und die Aechtheit des Briefes völlig gleichgültige nicht mehr berührt wird (Hilgenfeld, Hinsch)¹⁾.

Paulus beginnt sein Mahnwort an die Gemeinde mit den Worten: *μόνον ἀξίως τοῦ εὐαγγελίου τοῦ Χριστοῦ πολιτεύεσθε* (1, 27). Wir scheinen hier auf dem eigensten Boden des Paulus zu stehen. Denn mit der Formel: *τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ* bezeichnet nur Paulus in den Briefen an die Galater und die Corinthier gegensätzlich gegen das *ἕτερον εὐαγγέλιον* der Judaisten die Eigenart seines Heiden-evangeliums, in welchem Gott auf Grund des Kreuzestodes Christi unter Aufhebung des Gesetzes in „Christi Gnade“ auch die Heiden zu Söhnen und Erben des Reiches Gottes berufen habe. Sehr bezeichnend findet sich deshalb diese gegensätzliche Formel für das Heiden-evangelium nicht in dem conciliatorischen Römerbriefe und ausser an unserer Stelle 1, 27 findet sie sich überhaupt nur noch zweimal in paulinisirten Schriften Röm. 15, 19; 1 Thess. 3, 2.

Aber der Ausdruck steht hier in einer völlig neuen Verbindung. Denn *ἀξίως πολιτεύεσθαι τοῦ εὐαγγελίου τοῦ Χριστοῦ* ist ein einzigartiger Ausdruck im N. T. Nun ist von den Exegeten zugestanden, dass der Ausdruck *πολιτεύεσθαι* nicht im Sinne von *περιπατεῖν* auf das religiöse Einzelleben des Einzelnen, sondern dass er auf „das Gemeinschaftsleben der Christen“ (Weiss) auf „die Lebensverfassung der Gemeinde“ (Hofmann), auf „das dem Inhalte des Evangeliums entsprechende innere und äussere sittliche Gemeindeleben“ (Meyer, Wiesinger) sich beziehe und offen-

1) Cf. Hilgenfeld, Ztschr. f. w. Th. 1871 p. 309; 1873 p. 178. Einleitung p. 332. Hinsch, Untersuchungen zum Philipperbrief. Zeitschrift f. w. Th. 1873 p. 59 sqq. Hinsch hat gegen die Aechtheit des Briefes Einzelnes treffend hervorgehoben; aber Vieles und Entscheidendes hat er nicht berührt und daher eine neue Untersuchung notwendig gemacht.

bar ein „gewählter“ Ausdruck sei. Keiner aber von den Exegeten hat bemerkt, dass unter dieser Bedeutung des *πολιτεύεσθαι* der Ausdruck *ἀξίως πολιτεύεσθαι τοῦ εὐαγγελίου τοῦ Χριστοῦ*, wie ein völlig neuer, so auch für das Bewusstsein des Paulus in den Briefen an die Galater und Corinthier ein völlig rätselhafter ist. Denn vom Bewusstsein dieses Paulus aus könnte der Ausdruck nur bedeuten: als Glieder des christlichen Gemeinwesens würdig wandeln des Heidenevangeliums der Gnade Gottes im Kreuzestode Christi, des eigenen Sohnes Gottes, in dem Gott die Welt sich versöhnt hat, insofern er den, der Sünde nicht kannte, zur Sünde machte, damit wir würden eine Gottesgerechtigkeit in ihm, in dem er daher mit Aufhebung des Gesetzes in Christi Gnade und auf Grund der Glaubensgerechtigkeit auch die Heiden zu seinem Reiche berufen hat. Aber dieser Gedanke, wenn er überhaupt ein verständiger wäre, hat wenigstens an seiner Stelle im Philipperbriefe schlechterdings keinen Sinn.

Hier ist der Ausdruck *τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ* durch Vermittelung des Begriffes *ἀξίως πολιτεύεσθαι* nur auf die Einheit der Gemeinde bezogen. Denn die Einigung der Gemeinde, zu welcher der Verf. des Briefes 1, 27 — 2, 18 mahnt, ist der Inhalt des *ἀξίως πολιτεύεσθαι*. Könnten wir daher erkennen, welche Art von Einigung der Gemeinde der Verf. sich gedacht habe, so würden wir einen Rückschluss auf den Inhalt machen können, den in seinem Bewusstsein der Ausdruck *τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ* an unserer Stelle hat, ob er auf die Einigung aller Glieder der Gemeinde untereinander, oder ob er auf die Einigung zweier in der Gemeinde unterschiedener Gruppen und Parteien bezogen ist, welche in diesem Falle nur heidnische und jüdische Gläubige sein könnten.

Der erste Ausdruck für die Einigung der Gemeinde, welche der Verf. sich vorstellt, ist in den Worten enthalten: *στήκετε ἐν ἐνὶ πνεύματι, μιᾷ ψυχῇ συναθροῦντες τῇ πίστει τοῦ εὐαγγελίου*. Der Ausdruck ist unentschieden. Er kann ebenso gut auf die Einigung aller Glieder der Gemeinde untereinander, als auf die Einigung zweier

Gruppen in der Gemeinde bezogen sein. Es könnte namentlich das *ἐν ἐνὶ πνεύματι* darauf zielen, dass heidnische, wie jüdische Gläubige in dem einen und demselben Glauben an den Herrn Jesum Christum die eine und dieselbe Gabe des göttlichen Geistes von Gott empfangen haben (Act. 11, 15—17) und von diesem Einen göttlichen Geiste getrieben, feststehen sollen wider die gemeinsamen Widersacher, Heiden wie Juden. Und hierzu würde der folgende Satz vortrefflich stimmen: *μὴ ψυχῇ συναθροῦντες τῇ πίστει τοῦ εὐαγγελίου*. Denn die Verwirklichung dieses einheitlichen Feststehens der heidnischen und jüdischen Gläubigen in der Gemeinde würde darin sich darstellen, dass beide mit Einer Lebensempfindung und Einem Lebensinteresse gegen die gemeinsamen Widersacher verbunden kämpfen für das gemeinsame Glaubensprinzip des Evangeliums.

Auch die folgenden Ausdrücke (2, 2 sqq.), mit denen die Einigung der Gemeinde gefordert wird: *ἵνα τὸ αὐτὸ φρονῇτε, τὴν αὐτὴν ἀγάπην ἔχοντες, σύμψυχοι τὸ ἐν φρονοῦντες, μηδὲν κατ' ἐριθείαν μηδὲ κατὰ κενοδοξίαν, ἀλλὰ τῇ ταπεινοφροσύνῃ ἀλλήλους ἡγούμενοι ὑπερέχοντας ἑαυτῶν* — auch diese Ausdrücke sind noch unbestimmte¹⁾. Aber man kann nicht verkennen, wie treffend diese Worte gesagt wären, wenn sie vom Verf. auf die Einigung von heidnischen und jüdischen Gläubigen in der Gemeinde wären bezogen worden²⁾.

Anders aber ist es mit dem folgenden Ausdrucke: *μὴ τὰ ἑαυτῶν ἕκαστοι σκοποῦντες, ἀλλὰ καὶ τὰ ἐτέρων ἕκαστοι*. Wenn Paulus das liebeles selbstsüchtige Streben bezeichnen will, so spricht er auf Grund seiner Beschreibung der Liebe (*οὐ ζητεῖ τὰ ἑαυτῆς*) dies in der Formel aus: *μηδεὶς τὸ ἑαυτοῦ ζητεῖτω* (1. Cor. 10, 24 cf. c. 10, 33). Und ebenso spricht der Verf. des Philipperbriefes 2, 21. Wir haben an unserer Stelle deshalb einen neuen Ausdruck, der

1) Zu dem *τὸ αὐτὸ φρονεῖν* cf. Jahrg. I dsr. Ztschrft. p. 459—60.

2) Ueber das *ἀλλήλους-ἑαυτῶν* auf jüdische und heidnische Gläubige bezogen cf. Röm. 15, 1—13.

einzigartig im N. T. dasteht, von dem wir also voraussetzen dürfen, dass er für eine neue Anschauung ausgeprägt sei. Der Unterschied liegt in der Verwendung des Wortes σκοπεῖν, in dem Zusatze des καί (ἀλλὰ καί), in der Anwendung der Pluralformen τὰ ἐαυτῶν ἕκαστοι mit dem Gegensatze τὰ ἐτέρων ἕκαστοι¹⁾. Leider ist nun dieser Satz, den die Philipper aus ihren besonderen Lebensverhältnissen sofort verstanden, für uns wegen der Allgemeinheit des Ausdrucks schwer deutbar. Grammatisch und logisch ist der Partizipialsatz den beiden Satzgliedern in V. 3 untergeordnet. Denn da das negative Glied: μηδὲν κατὰ ἐριθείαν μηδὲ κατὰ κενοδοξίαν in dem positiven ἀλλὰ τῇ ταπεινοφροσύνῃ-ἐαυτῶν seinen unmittelbaren Gegensatz hat, so kann der Partizipialsatz μὴ σκοποῦντες nur auf den Einen negativ und positiv ausgedrückten Gedanken V. 3 bezogen werden und das Partizip drückt in der grammatischen Form einer mit dem Subjekte der beiden Satzglieder V. 3 verbundenen Tätigkeit logisch die Art und Weise aus, in welcher der negativ und positiv ausgesprochene Gedanke sich in dem Subjekte verwirklicht. Nun bedeutet im Unterschiede von ζητεῖν, von „begehend erstreben“, das Wort σκοπεῖν nur „beachtend ins Auge fassen“. Und dem τὰ ἐαυτῶν σκοπεῖν fehlt an sich das Moment des begehrlieh Selbstsüchtigen. Damit stimmt das καί. Nicht an sich, sondern nur, wenn dem σκοπεῖν τὰ ἐαυτῶν das σκοπεῖν καὶ τὰ ἐτέρων fehlt, wird jenes zu einem unberechtigt selbstsüchtigen; ist es mit dem σκοπεῖν τὰ ἐτέρων verbunden, so ist es ein berechtigtes. Die Plurale aber ἕκαστοι — ἐτέρων ἕκαστοι drücken die Anschauung zweier Gruppen in der Gemeinde aus, die beide aus einer Vielheit Einzelner bestehen. Denn die ἕκαστοι bezeichnen viele nicht als verbundene Vielheit (οἱ πολλοί, πάντες), sondern in ihrer Vereinzelung und jeder für sich gedacht. Die ἕτεροι stehen aber den ἕκαστοι als die vielen

1) Die nicht schlecht bezeugte Lesart τὰ τῶν ἐτέρων wird doch vielleicht die ächte nicht sein. Sie wäre allerdings eine noch entscheidendere.

einer zweiten Gruppe gegenüber. In beiden Gruppen soll jeder einzelne von den vielen eines σκοπεῖν μὴ τὰ ἑαυτῶν ἀλλὰ καὶ τὰ ἑτέρων sich befeissen und dieses Verhältniß soll ein gegenseitiges sein (cf. τῇ ταπεινοφροσύνῃ ἀλλήλους ἡγούμενοι ὑπερέχοντας ἑαυτῶν).

So führt der eigentümliche und gewählte Ausdruck zunächst rein formell betrachtet mit Notwendigkeit darauf, dass der Verf. in der Philippischen Gemeinde zwei einander gegenüberstehende Gruppen angeschaut hat und dass diesen beiden Gruppen die ganze Mahnung zur Einigung gilt, wie sie 1, 27—2, 18 ausgesprochen ist. Wenn aber dies, so können diese beiden Gruppen nur die von heidnischen und jüdischen Gläubigen gewesen sein, deren volle Einigung der Verf. durch seine παράκλησις ἐν Χριστῷ bewirken will.

Aber es fragt sich, ob diese Deutung aus der Form des Ausdrucks durch den Inhalt des Gedankens bestätigt werde. Nun ist aber dieser Inhalt dunkel, weil er in allgemeinen, nur formalen Vorstellungen sich bewegt. Dunkel ist das τὰ ἑαυτῶν. Der Ausdruck kann auf den allgemeinen Begriff des Interesses, des Nutzens, oder auf den des Besitzes bezogen werden. Im letzteren Falle würde sich die Formel auf die Vorzüge, Vorrechte beziehen, welche die eine Partei vor der andern voraus besitzt oder zu besitzen wähnt. Und es ist nicht zu leugnen, dass der Zusammenhang für diese Deutung ein Vorurteil weckt. Für sie spricht die Verwendung des Wortes σκοπεῖν statt ζητεῖν, für sie der Ausdruck ἀλλήλους ἡγούμενοι ὑπερέχοντας ἑαυτῶν, für sie das Wort κενοδοξία. Dunkel ist aber auch dieser Ausdruck κενοδοξία, wie der mit ihm verbundene ἐριθεία und dunkel der Gegensatz τῇ ταπεινοφροσύνῃ ἀλλήλους ἡγούμενοι ὑπερέχοντας ἑαυτῶν, weil das Objekt unbestimmt gelassen ist, an welchem beide Tätigkeiten sich äussern. Glücklicher Weise aber ist uns im Römerbriefe eine Stelle aufbewahrt, welche das Dunkel dieser Worte aufhellt. Es ist die Stelle Röm. 11, 11—32, in welcher Paulus τὰ ἔθνη, die heidnischen Gläubigen der Römischen Gemeinde, warnt vor einem κατακλιθεῖν τῶν Ἰουδαίων, der jüdischen Gläubigen. Denn

wenn wir uns von selber vorstellen können, wie die jüdischen Gläubigen einer gemischten paulinischen Gemeinde, noch befangen in alttestamentlichen Anschauungen, auf Grund ihrer alttestamentlichen Prärogative zu einem *κατακαυχᾶσθαι τῶν ἔθνων* sich konnten getrieben fühlen, so begreifen wir nun aus den Worten Röm. 11, 11 sqq., dass auch die heidnischen Gläubigen in einer paulinischen gemischten Gemeinde und wie auch sie zu einem *κατακαυχᾶσθαι τῶν Ἰουδαίων* sich getrieben fühlten. Nun hellt sich uns die ganze Stelle auf. Nun begreifen wir, worin die gegenseitige *κενοδοξία* bestand und wie aus dieser gegenseitigen *κενοδοξία*, dieser leeren Eitelkeit auf eingebildete Vorzüge, jene gegenseitige *ἐριθεία* entstand, jene selbstsüchtige Rechthaberei im Wortstreite der Parteien, von denen jede in religiösem Dünkel das Vorrecht vor der andern zu besitzen behauptete. Nun begreifen wir die Mahnung zu dem *τῇ ταπεινοφροσύνῃ ἀλλήλους ἡγείσθαι ὑπερέχοντας ἑαυτῶν* als Gegensatz zu dem *μὴ ἐψηλὰ φρόνει* (Röm. 11, 20). Nun begreifen wir das *μὴ τὰ ἑαυτῶν ἕκαστοι σκοποῦντες ἀλλὰ καὶ τὰ ἐτέρων ἕκαστοι*. Denn wenn die heidnischen und jüdischen Gläubigen gegenseitig nicht nur das ins Auge fassen, was der heidnische vor dem jüdischen (Röm. 11, 17), sondern auch was der jüdische vor dem heidnischen voraus hat (Röm. 11, 18), so wird damit jede *κενοδοξία* und *ἐριθεία* aufgehoben und es kommt in der Christendemut dazu, dass jeder dem anderen einen Höherwert einräumt, als sich selber.

Von hieraus öffnet sich aber auch ein klarer Einblick in das *τὸ αὐτὸ φρονεῖν*, wie sich dasselbe verwirklicht in dem *τὴν αὐτὴν ἀγάπην ἔχειν*, in dem *συμψύχους εἶναι*, in dem *τὸ ἐν φρονεῖν*. Denn die heidnischen und jüdischen Gläubigen gelangen zu einem und demselben praktischen und theoretischen religiösen Bewusstsein, wenn dieselbe gegenseitige Liebe beide beseelt, wenn dieselben Lebensempfindungen beide bewegen (cf. 1, 27 *μὴ ψυχῇ*), wenn ein und dasselbe Denken beide erfüllt, wenn dem Worte Gottes im Evangelium des Paulus beide im Glauben gehorsamen, das da eine Gotteskraft ist zur Heilserrettung für jeden der da glaubt, für den Juden sowol, als

auch ebenso den Heiden (Röm. 1, 16. cf. Jahrg. I p. 442 A. 2; 446 A. 2). Und auch nach vorwärts öffnet sich ein neuer Einblick in den Gedanken des Verf. Wir begreifen jetzt, warum der Verf. der gemischten Gemeinde in Philippi die Gesinnung Jesu Christi in so eigentümlicher Weise als Vorbild aufstellt. Denn wir begreifen nun zunächst das rätselhafte und unverstandene Wort: οὐχ ἄρπαγμόν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ. In der *κενοδοξία* und der daraus sich erhebenden *ἐριθεία* der heidnischen und jüdischen Gläubigen in der Gemeinde erachtete der jüdische es als *ἄρπαγμός*, als ein an ihm begangenes Rauben einer gottverliehenen Prärogative, wenn der Heide ihm entgegenrief: ἐξεκλάσθησαν κλάδοι, ἵνα ἐγὼ ἐγκεντρισθῶ (Röm. 11, 19), erachtete der heidnische Gläubige es als *ἄρπαγμός*, als ein an ihm begangenes Rauben, wenn der jüdische, an seiner alttestamentlichen Prärogative festhaltend, sich immer noch als den λαὸς τοῦ θεοῦ, als das σπέρμα Ἀβραάμ, als den κατ' ἐπαγγελίαν κληρόνομος behauptete (Gal. 3, 29 cf. c. Röm. 15, 8) und nicht zugestehen wollte, dass jetzt die ἀποβολὴ τῶν Ἰουδαίων eingetreten sei und die Zweige des wilden Oelbaums jetzt die Stelle der ausgebrochenen Zweige des edlen Oelbaums eingenommen hätten (Röm. 11, 15. 17). Aber wie Christus Jesus, während er in Gottes Gestalt da war, erachtete, dass das ihm von Gott verliehene Gott gleiche Sein nicht als ein einem Andern etwas Rauben sich betätige, so sollen auch die heidnischen und jüdischen Gläubigen erachten, dass ihre ihnen von Gott verliehene hohe Stellung nicht als ein dem Andern etwas Rauben sich betätige, so soll auch der Jude anerkennen, dass der Heide nun an die Stelle der ausgebrochenen Zweige des edlen Oelbaums Mitanteilnehmer an der Wurzel und dem Fette des Oelbaums geworden ist, so soll auch der Heide anerkennen, dass der Jude ein heiliger Zweig ist, weil seine Wurzel heilig ist (Röm. 11, 16. 17). Und wie Christus Jesus seiner ihm von Gott verliehenen hohen Stellung sich selber entäusserte, so sollen Juden und Heiden und jeder unter ihnen nicht nur die eigene Stellung, die eigenen Vorzüge ins Auge fassen, sondern in

der Christendemut soll jeder sich selbst entäussernd den andern höher achten, als sich selbst. Wie aber Christus Jesus in dem ὄνομα ὑπὲρ πάντων ὄνομα für seine Sinnesdemut aus der Gnade Gottes den Lohn empfing, so werden auch Juden und Heiden für ihre sich selbstentäussernde Christendemut von der Gnade Gottes den Lohn empfangen als υἱοὶ Θεοῦ zu werden κληρόνομοι Θεοῦ. Und aus diesem Gedankenzusammenhange verstehen wir auch die Folgerung, welche der Verf. V. 12 sqq. zieht. Wie Paulus Röm. 11, 20 den Heiden zuruft: Denke nicht hoch, sondern fürchte dich; denn wenn Gott der natürlichen Zweige nicht schonte, so wird er auch deiner nicht schonen: so ruft der Verf. hier der Gemeinde zu: Beschaffet mit Furcht und Zittern die eigene Heilserrettung ohne rechthaberischen Parteistreit der Eitelkeit über den Höherwert des Juden oder Heiden, ein Parteistreit, der, wie wir aus dem Römerbriefe und grade aus Cp. 9—11 schliessen dürfen, so leicht in den gemischten Gemeinden entbrannte, wenn der Blick sich auf den Ausschluss und die Verwerfung der ungläubigen Juden richtete (cf. Jahrg. I 455—56 Anm.). Mit Furcht und Zittern sage ich. Denn Gott ist es (nicht ihr selber seid es), der da wirkt in euch sowol das Wollen, als das Wirken zu Gunsten seines freien Wolgefal- lens (nach welchem er euch, die er berufen hat, auch wieder verwerfen kann, falls ihr nicht feststeht durch euren Glauben cf. Röm. 11, 20 sqq.)

Auf diese Weise gewinnt durch Zurückführung auf die in Röm. 11, 11 sqq. angedeuteten geschichtlichen Verhältnisse die Mahnung Phil. 1, 27 sqq. nach allen Seiten ihre geschichtliche Bestimmtheit. Damit ist denn aber auch aus dem Gedankeninhalte der Stelle der Beweis geliefert für die Richtigkeit der Deutung, welche wir aus der Form des Ausdrucks gewonnen hatten, dass die Philippische Gemeinde vom Verf. des Briefes als eine aus heidnischen und jüdischen Gläubigen gemischte angeschaut ist, deren völlige Einigung er zu bewirken sucht.

Für diese Annahme sprechen aber auch noch eine Reihe anderer Momente. Zunächst die Stellung, welche

der Abschnitt (1, 27—2, 18) in der Composition des Briefes einnimmt. Der *λόγος παρακλήσεως* desselben ist wesentlich an zwei grössere Ausführungen verteilt 1, 27—2, 18 u. 3, 1—4, 1, in denen die Gemeinde gemahnt wird, einmal in demselben Bewusstsein sich zu einigen und andermal in betreff der Glaubensgerechtigkeit und der christlichen Lebensanschauung wie die vollendeten Christen zu denken, wie Paulus, als *τύπος δικαιοσύνης τῆς διὰ πίστεως Χριστοῦ*, und wie die nach seinem Vorbilde Wandelnden (z. B. Timotheus und Epaphroditus). Beide Mahnungen sind eingeleitet durch geschichtliche Ausführungen 1, 12—26 u. 2, 19—30, mit denen der Verf. die Mahnungen in irgend einem Zusammenhange wird gedacht haben.¹⁾

Nun schliesst sich der Abschnitt 3, 1—4, 1 an die geschichtliche Ausführung 2, 19—30, an das Versprechen der Ankunft des Paulus und Timotheus an (*ὅστις γνησίως τὰ περὶ ὑμῶν μεριμνήσει· οἱ γὰρ πάντες τὰ ἑαυτῶν ζητοῦσιν, οὐ τὰ Χριστοῦ Ἰησοῦ· τὴν δὲ δοκιμὴν αὐτοῦ γινώσκετε, ὅτι ὡς πατρὶ τέκνον σὺν ἐμοὶ ἐδούλευσεν εἰς τὸ εὐαγγέλιον*. Siehe unten) und zwar in dem Sinne, den Paulus 1 Cor. 4, 16 so ausspricht: *παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς, μιμηταὶ μου γίνεσθε* (cf. Phil. 3, 15. 16. 17 u. unten) *διὰ τοῦτο ἐπεμψα ὑμῖν Τιμόθεον, ὃς ἐστὶν μου τέκνον ἀγαπητὸν καὶ πιστὸν ἐν κυρίῳ, ὃς ὑμᾶς ἀναμνήσει τὰς ὁδοὺς μου τὰς ἐν Χριστῷ* (cf. Phil. 3, 4—14), *καθὼς πανταχοῦ ἐν πάσῃ ἐκκλησίᾳ διδάσκω* (cf. Phil. 3, 1 *τὰ αὐτὰ γράφειν κ. τ. λ.*). In dem Abschnitte 1, 12—26 aber, welcher der Mahnung zur Einigung 1, 27—2, 18 voraufgeht, schildert Paulus seine und des Evan-

1) Auch ich halte nämlich fest an der Einheit des Philipperbriefes. Abgesehen von vielem anderen, was auszuführen zu weit wäre, so hat der Philipperbrief das Compositions-gesetz der Briefe des Paulus nicht ausser Acht gelassen, in der Einleitung das Thema und seine Ausführung vorzubereiten und anklingen zu lassen. Wie nun das Mahnwort 1, 27—2, 18 in den Worten der Einleitung 1, 5. 6 vorbereitet wird, so das Mahnwort 3, 1—4, 1 in den Einleitungsworten 1, 9—11. Diese Worte verlangen den Abschnitt 3, 1 für diese Einleitung. Dass der Uebergang 3, 1 nicht dem Paulus, dem Meister der Uebergänge, angehört, gestehe ich gerne zu.

geliums Lage in Rom. Das Evangelium nimmt hier Fortgang; denn die Mehrzal der Brüder verkündet furchtloser das Wort Gottes. Zwar scheidet sich diese Mehrzal in zwei Gruppen. Die eine vermeldet Christum aus Uebellwillen und Streit, die andre predigt ihn aus freiem Wohlgefallen; das Wesen der einen ist wortstreitsüchtiger Parteigeist, das Wesen der andern Liebe. Aus den Verhältnissen, welche uns der Römerbrief enthüllt, folgt, dass die erste Gruppe von jüdischen, die zweite von heidnischen Gläubigen wird gebildet sein. Paulus aber erhebt sich über diese Scheidung in dem höheren Einheitsgedanken, dass auf jede Weise von den jüdischen, wie heidnischen Gläubigen Christus verkündet wird, (indem er das eigene Interesse dem Interesse Christi unterordnet 2, 21). In diesem Sinne mahnt nun Paulus hier 1, 27—2, 18 die aus heidnischen und jüdischen Gläubigen gemischte Gemeinde von Philippi zur Einigung. Auch sie sollen sich über die Unterschiede zur höheren Einheit des *τὸ ἐν φρονεῖν*, des *τὸ αὐτὸ φρονεῖν* erheben, dadurch dass sie alle *ἐριθεία* fahren lassen, wie sie leider in der Römischen Gemeinde noch besteht. Man wird zugestehen, dass wenn die Mahnung 1, 27—2, 18 in diesem Sinne gesprochen ist, zwischen den beiden verbundenen Abschnitten 1, 12—26 u. 1, 27—2, 18 eine sehr angemessene innere Beziehung waltet und dass die Angemessenheit dieser Beziehung die Richtigkeit der Annahme einer heidnischen und jüdischen Gruppe in der Gemeinde Philippis unterstützt, wenn dieselbe auch durch andere Gründe schon bewiesen ist.

Einen weiteren Beweisgrund aber dafür, dass die Philippische Gemeinde für die Anschauung des Verf. aus zwei noch nicht zur vollen Einigung des Bewusstseins gelangten Gruppen bestand, liefert der Abschnitt 4, 2. 3. Es ist schon darauf hingewiesen (Jahrg. I p. 484 A.), dass es völlig ungerechtfertigte Willkür sei, den für den Brief so charakteristischen Ausdruck *τὸ αὐτὸ φρονεῖν*, zu welchem die beiden Frauen Euodia und Syntyche und zwar jede besonders gemahnt werden, hier anders verstehen zu wollen, als 2, 2. Man muss also annehmen, dass der Verf. in

den beiden Frauen die Repräsentantinnen und Trägerinnen der noch nicht vollendeten Einigung anschaut. Der noch nicht vollendeten Einigung! Denn der Ausdruck *συλλαμβάνου* v. 3 offenbart, dass nach der Vorstellung des Verf. die beiden Frauen selber schon daran arbeiten, das *τὸ αὐτὸ φρονεῖν*, zu welchem sie gemahnt werden, herzustellen, dass sie aber noch nicht damit zu Stande gekommen sind. Bei dieser Sachlage wird man aber unmöglich dabei stehen bleiben können, in der Euodia und Syntyche zwei einzelne Frauen in der Gemeinde zu sehen, die durch frauenhaften Zank die Einheit des Bewusstseins in der Gemeinde aufgehoben haben, nun aber selber schon daran arbeiten, diese Einheit wiederherzustellen. In einer seit Jaren bestehenden Gemeinde, welche, wie wir annehmen müssen, die paulinischen Traditionen über die Unterordnung der Frauen bewarte (1. Cor. 14, 33—36), welche zudem unter Bischöfen und Diakonen zu einer festen Ordnung und Unterordnung sich schon gegliedert hatte, ist eine solche Annahme wider alles Gesetz des wirklichen Lebens. Man wird daher der andern Annahme nicht ausweichen können, welche in diesen beiden Frauen die allegorischen Repräsentantinnen der beiden in der Gemeinde vorhandenen Gruppen der heidnischen und jüdischen Gläubigen sieht, weil ja nun einmal auch andere sichere Spuren auf das Dasein zweier solcher Gruppen führen. Im Bewusstsein des Altertums ist eine solche Zusammenfassung einer Vielheit unter sich Verbundener in dem Namen eines Weibes nichts ungewöhnliches. Und dass auch dem urchristlichen Bewusstsein eine Allegorie der Art nicht unbekannt und ungeläufig war, beweisen die Namen Hagar und Sara (Gal. 4, 21 sqq.), Rahel (Matth. 2, 18), vor allem aber die allegorischen Namen der Apokalypse, unter denen das Weib Jesabel (2, 20) sicherlich die Repräsentantin der paulinischen, der heidnischen Gläubigen der Gemeinde von Thyateira ist.¹⁾ Es hat daher nichts Auffälliges, wenn der

1) Hilgenfeld, Einleitung p. 416. Es wird nur Zufall und keine bewusste Ideenassoziation sein, dass der Verf. gerade in diesem Zu-

Verf. des Briefes die beiden in der Gemeinde bestehenden Gruppen, die sich noch nicht völlig mit einander geeint und verschmolzen hatten, in diesen beiden Frauennamen allegorisch zusammenfasst. Nur möchte ich die *Εὐδοσία* im Munde eines Pauliners auf den heidenchristlichen Teil der Gemeinde beziehen, der von Anfang an den guten Weg des Heils in Christo (1. Cor. 4, 17) gewandelt ist, die *Συντυχή* aber auf den judenchristlichen Teil, der mit jenem auf diesem Wege zusammengetroffen ist. Nach der Ueberlieferung war der ursprüngliche Bestandteil der Gemeinde wol ein heidenchristlicher und ein judenchristlicher wird sich ihm erst angeschlossen haben. Die Worte der Einleitung 1, 5: *ἀπὸ τῆς πρώτης ἡμέρας* sqq. möchten dieser Annahme nicht widersprechen; denn sie beziehen sich nur auf die vom ersten Momente ihres Eintritts an ungestörte *κοινωνία*.

Es scheint aber, als ob diese allegorische Bezeichnung der Gemeinde nicht ohne eine besondere Veranlassung in das Bewusstsein des Verf. getreten sei. Sie scheint im engsten Zusammenhange zu stehen mit der rätselhaften Anrede: *γνήσιε Σύνζυγε*. Auch ich kann in dem *Σύνζυγος* nur den Eigennamen einer hervorragenden Persönlichkeit in der Philippischen Gemeinde erkennen, in dem Attribute *γνήσιος* aber den Ausdruck der Vorstellung, dass der Sinn dieses Namens „Zusammengejocht“ in dieser Persönlichkeit in wahrhafter Weise sich betätige. Nun hat aber die Bedeutung dieses Namens, wenn er auf die Verbindung des *Σύνζυγος* mit dem Apostel Paulus bezogen wird, weder ein Analogon, noch überhaupt einen Sinn. Als zusammengejocht mit Paulus zu gemeinsamer apostolischer Arbeit kann der *Σύνζυγος* in Philippi keinesfalls gedacht werden. Der Zusammenhang der Stelle, namentlich das *συλλαμβάνου ἀνταῖς (τοῦ φρονεῖν τὸ αὐτὸ ἐν κυρίῳ)*, führt einzig darauf, dass der Verf. die Bedeutung

sammenhange in der Formel: *ὧν τὰ ὀνόματα ἐν βίβλῳ ζωῆς* eine durchaus nicht-paulinische, aber eigenartig apokalyptische Vorstellungen- und Ausdrucksform gebraucht hat. Storr sagt dazu: quam (apocalypsin) Paulus certe dudum legerat, quum ad Philippenses scriberet.

des Namens *Σύζυγος* auf die Gemeinde bezogen habe. In dem Manne, der in Wahrheit seinen Namen „Zusammengejocht“ führt, stellt sich die Aufgabe dar, zu welcher der Verf. ihn aufruft, die Gemeinde zur Einheit des Bewusstseins völlig zusammenzujochen. Man muss allerdings annehmen, dass Syzygos um diese Einigung der Gemeinde wesentlich bemüht ist und gewesen ist. Aber wäre dies nicht, so hätte der Verf. zu dieser Aufgabe ihn nicht so dringend auffordern können.¹⁾

Wollte aber der Verfasser den Syzygos bei der Wahrheit seines Namens zu dieser Arbeit aufrufen, so musste er die Gemeinde unter einem Bilde darstellen, in welchem die Wahrheit des Namens *Σύζυγος* anschaulich sich darstellte. Und so entstand diese Allegorie der Euodia und der Syntyche auf ganz natürliche Weise von selber.

Man wird zugestehen müssen, dass mit dieser einfachen und ungekünstelten Deutung der dunklen Worte sich ein Gedanke erschliesst, der mit dem Inhalte des Briefes im schönsten Einklange steht, ein schwer wiegender Beweis für seine Richtigkeit.

Wenn aber dies der Fall ist, so liefert auch diese Stelle einen entscheidenden Beweis, dass der Verf. des Briefes die Gemeinde von Philippi als eine aus heidnischen und jüdischen Gläubigen gemischte denkt, die im Begriffe steht ihre Einigung zu finden, aber voll noch nicht gefunden hat.

1) Auch wer die Euodia und die Syntyche auf die Gemeinde in ihren beiden Gruppen nicht beziehen möchte, würde doch zu dieser Deutung des: *γνήσις Σύζυγος* gedrängt werden, wenn er nicht auf einen verständigen Gedanken im Zusammenhange verzichten will.

Man wird natürlich gegen die obige Deutung einwenden können, dass der Name *Σύζυγος* die Persönlichkeit selber als mit einer andern zusammengejocht, nicht aber die Gemeinde als durch ihn, in ihm zusammengejocht darstelle. Aber man wird auch zugeben müssen, dass bei solchen Namendeutungen immer ein gewisses freies Spiel des Verstandes walte.

Schon Weiss sagt: Es bleibt daher mindestens ebenso wahrscheinlich, dass Paulus den *σύζυγος* beider Frauen meint und ihn als *γνήσιος* bezeichnet, weil er in ächter Weise an der durch *σύζυγος* angedeuteten Gemeinschaft mit ihnen festhielt und sie pfl egte. Das ist das Rechte.

Zu diesen entscheidenden Gründen treten nun andere, die freilich für sich nichts beweisen, weil sie Stellen entnommen sind, welche eine andere Deutung zulassen, die aber in Verbindung mit jenen entscheidenden die Ueberzeugung von der Richtigkeit des bisher gefundenen Ergebnisses verstärken.

Dahin gehört zunächst der Ausdruck 1. 5: *ἡ κοινωνία ὑμῶν εἰς τὸ εὐαγγέλιον*. Die gemeinschaftliche Theilnahme, die Genossenschaft der Philipper untereinander in bezug auf das Evangelium werden wir jetzt als die Genossenschaft der heidnischen und jüdischen Gläubigen begreifen, wie sie durch die Gemeinschaft an demselben *εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ* vermittelt ist. Wie der Brief ergibt (1. 27—2. 18), dass diese *κοινωνία* noch keine vollendete Einigung des Bewusstseins ist, dass aber beide Teile der Gemeinde an dieser vollendeten Einigung selber schon arbeiten (4. 2. 3 u. besonders das *συλλαμβάνου αὐταῖς*), so nennt auch hier 1. 6 der Verf. diese *κοινωνία* ein gutes Werk, welches Gott erst angefangen habe in den Philippern, dessen Vollendung bis zum Tage Christi Jesu aber vertrauensvoll zu erwarten sei.

Dahin gehört ferner die Stelle 1. 9—11. Es ist auch sonst schon mit Recht bemerkt,¹⁾ dass in der Einleitung der Paulinischen Briefe sowol in der Danksagung, als in der Bitte Andeutungen über die wirkliche Beschaffenheit der Gemeinde gegeben werden. Auch wir haben schon gesehen, wie die Worte 1. 5. 6 mit der ersten Mahnung des Briefes zur Einigung im engsten inneren Zusammenhange stehen. In ebenso engem Zusammenhange steht die Stelle 1. 9—11 mit der zweiten Mahnung, in betreff der Gerechtigkeit wie die vollendeten Christen zu denken (3. 15). Und dass der in der Stelle enthaltene Gedanke als Objekt des Gebetes und der Bitte ausgesprochen ist, beweist einmal, welch' ein Gewicht der Verf. darauf legte, dann wie sehr das Erbetene der Gemeinde fehlte. Wenn nun aber das Gebet zum Gegenstande hat, dass die Liebe,

1) Cf. z. B. Schinz l. c. p. 17 ff.

welche die Gemeinde beseelt und welche ihr zugestanden wird, noch mehr und mehr einen Zuwachs gewinne an Erkenntnis und jeglichem Gefühl, das in sich Verschiedene urteilend zu prüfen, damit die Gemeinde lauterrein und unanständig sei auf den Tag Christi, und wenn nun behauptet wird, dass diese lautere Reinheit und Unanständigkeit sich verwirkliche, wenn die Glieder der Gemeinde erfüllt sind mit einer Gerechtigkeitsfrucht und zwar einer solchen, welche durch Jesum Christum erwächst zur Ehre und zum Lobe Gottes: so ist offenbar, dass dieses in sich Verschiedene, welches die Philipper prüfen sollen, auf eine Gerechtigkeit sich bezieht, welche durch Jesum Christum erwächst, und auf eine ihr entgegengesetzte Gerechtigkeit d. h. eine jüdische, die durch das Gesetz erwächst (cf. 3, 1—14), dass es den Philippern aber noch an Erkenntnis und Gefühl in etwas mangelt, um die prüfende Beurteilung dieser verschiedenen Formen der christlichen und jüdischen Gerechtigkeit mit Erfolg vorzunehmen, dass die Philipper deshalb noch nicht lauterrein sind und Christliches und Jüdisches in ihrem Bewusstsein und ihrem Tun sich noch trübe mischt (3, 15). Alle diese Bestimmungen, die durchaus mit dem Mahnworte 3, 1—16 in Einklang stehen, führen auf eine aus heidnischen und jüdischen Christen gemischte Gemeinde, und sind in einer von Paulus gestifteten Gemeinde nur unter dieser Annahme erklärlich.

Dahin gehört ferner die Sendung des Timotheus und seine eigentümliche Empfehlung 2, 19—22. Wenn hier behauptet wird, Paulus habe keinen dem Timotheus Gleichgesinnten, der da in wahrhafter Weise für die Angelegenheiten der Philipper, das Interesse Christi Sorge tragen werde, so kann dieser unbestimmte Ausdruck nur aus den Mahnungen des Briefes seinen bestimmten Inhalt gewinnen (1, 27—2, 18; 3, 1—4, 1; 4, 2. 3). Die Angelegenheit der Gemeinde, das Interesse Christi ist die Herstellung ihrer vollen Einigung. Diese Einigung ist aber die Einigung der heidenchristlichen und judenchristlichen Gruppe in der Gemeinde auf dem Wege der Vermittelung zwischen den unterschiedenen Bewusstseinsformen und

Lebensinteressen. Dieser Vermittler und daher Vereiner der heidnischen und jüdischen Gläubigen ist Timotheus, der nicht nur äusserlich den Charakter beider Parteien an sich trägt, sondern auch innerlich eine Vermittlernatur wird gewesen sein. In diesem Sinne sind die Worte v. 21 gesprochen: *οἱ γὰρ πάντες τὰ ἐαυτῶν ζητοῦσιν*, Worte, die weder abzuschwächen, noch in ihrer Wahrheit zu bezweifeln sind, wenigstens in ihrer Wahrheit für das Bewusstsein des Verf. des Briefes. Aber nach ihrer bisherigen Deutung auf die sittliche Gesinnung der apostolischen Gefährten und Mitarbeiter des Paulus enthalten sie trotz aller Beschönigungs- und Bemäntelungsanstrengungen eine Härte, deren Höhegrad jene Beziehung auf Mitarbeiter des Paulus unmöglich macht. Sie treten aber in ein ganz neues Licht und gewinnen eine geschichtliche Möglichkeit, wenn sie im Zusammenhange des ganzen Briefes auf die Stellung der Mitarbeiter zu der Frage der Einigung der heidnischen und jüdischen Gläubigen in der gemischten paulinischen Gemeinde bezogen werden. Hier bezeichnet das *τὰ ἐαυτῶν ζητοῦσιν οὐ τὰ Χρ. Ι.* Männer, welche wol das *τὰ ἐαυτῶν σκοπεῖν*, aber nicht das *σκοπεῖν καὶ τὰ ἑτέρων* hatten und deren *σκοπεῖν τὰ ἐαυτῶν* deshalb zu einem unberechtigten *ζητεῖν τὰ ἐαυτῶν* wurde, es bezeichnet Männer, welche, als es sich um die Einigung der heidnischen und jüdischen Gläubigen in den paulinischen Gemeinden handelte, eine Einigung, die ohne praktisches und theoretisches Entgegenkommen gegen die Judenchristen nicht erreicht werden konnte, zu diesem Entgegenkommen nicht geneigt, oder durch ihre Natur nicht geeignet waren. Man denke an Titus. Offenbar eine viel bedeutendere Natur und Persönlichkeit, als Timotheus. verschwindet er nach seiner grössten und schwierigsten Lebenstat, nach der Wiedergewinnung der Korinthischen Gemeinde, vielleicht aus der Geschichte (2. Tim. 4, 10), weil von diesem Zeitpunkte an schon Paulus selbst mit dem Römerbriefe und der Collekte nach Jerusalem, mehr aber noch der spätere Paulinismus einen irenischen und conciliatorischen Weg geht, den Titus wahrscheinlich nicht

wandeln wollte und konnte. In zwei der leidenschaftlich erregtesten und ernstesten Momente des Kampfes des Paulus wider das Judenchristentum in Jerusalem und in Korinth an der Seite des Paulus und der treueste Genosse seines Ringens und seiner Geistes- und Gemütsbewegungen wird er, der Heide, eine so tiefe Abneigung gegen das Judenchristentum eingesogen haben, dass er unfähig wurde, in die Stellung gegen das Judenchristentum einzutreten, in welche Paulus, der Jude (Röm. 9, 1 sqq.), mit dem Römerbriefe und der grossen Collekte nach Jerusalem eingetreten war, und welche der spätere Paulinismus einnehmen musste, wenn er sich selber und das Evangelium erhalten wollte. So war Titus etwa eine Persönlichkeit, von der das Wort war ist: *τὰ αὐτῶν ζητοῦσιν, οὐ τὰ Χριστοῦ Ἰησοῦ*, wenn man das Wort von diesen geschichtlichen Voraussetzungen aus versteht. Und wir haben kein Recht zu bezweifeln, dass auch auf die andern Gefährten des Paulus, welche der Verf. mit dem *οἱ πάντες* im Auge hat, das Urteil zutreffe.

Ist es aber diese geschichtliche Voraussetzung, welche die Sendung des Timotheus und seine anscheinend so befremdende Empfehlung begreiflich macht, so ist auch diese Stelle ein Beweis, dass der Verf. die Philippische Gemeinde als eine gemischte denkt, deren volle Einigung hergestellt werden soll.

Dahin gehört ferner die Häufung der Zusammensetzungen mit *συν*, welche der Verf. gebraucht. Dass die Ausdrücke: *συγκοινωνούς μου τῆς χάριτος πάντας ὑμᾶς ὄντας* (1, 7), *συναθλοῦντες τῇ πίστει τοῦ εὐαγγελίου* (1, 27), *σύμψυχοι* (2, 2), *συμμιμηταί μου* (3, 17), *συγκοινωνήσαντές μου τῇ θλίψει* (4, 14) unter der Voraussetzung einer gemischten Gemeinde neues Licht und Leben gewinnen, ist gewiss. Aber umgekehrt sprechen sie auch wieder für den Bestand einer gemischten Gemeinde, falls ein solcher durch andre Beweisgründe feststeht.

Dahin gehört ferner die Formel des Eingangsgrusses und des Schlusses *πάντες οἱ ἅγιοι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, πᾶς ἅγιος ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* (1, 1; 4, 21). Es ist schon bemerkt,

dass diese Formel ein ganz neuer Ausdruck ist, der einzigartig im N. T. dasteht. (cf. l. c. p. 426 A. 1). Nun wissen wir, dass die judenchristliche Muttergemeinde in Jerusalem den Anspruch auf die Prärogative des Ehrennamens *οἱ ἅγιοι* erhob, und dass selbst Paulus ihr diese Prärogative, wenn auch nicht als Prärogative, zugestand (1 Cor. 16, 1; 2 Cor. 8, 4; 9, 1. 12). Und auch der spätere Paulinismus folgte ihm darin (Röm. 15, 25. 26. 31). Der Anspruch stützte sich auf alttestamentliche, theokratische Anschauung und auf die *ἁγιοσύνη* und *καθαρότης* des religiösen Lebens in den Formen des Gesetzes, auf den *Ἰουδαϊσμός* und das *ἰουδαίζειν*. Denn wenn Paulus in Antiochien den Jerusalemiten gegenüber das *ἰουδαϊζῶς ζῆν* als Mittel der Gerechtigkeit verwirft und diese nur allein auf den Glauben gründet, so ziehen die Jerusalemiten ihm hieraus die Consequenz: *ἄρα Χριστὸς ἁμαρτίας διάκονος*; ziehen die Consequenz des Rückfalls der nur Gläubigen in die Sündigkeit, Unreinheit, Unheiligkeit des heidnischen Lebens. Natürlich konnte Paulus weder an sich, noch besonders für gemischte Gemeinden diese Prärogative als Prärogative nur der Judenchristen zugestehen; er musste um der Gleichberechtigung willen der heidnischen Gläubigen und um der Einigung willen der gemischten Gemeinden diese Prärogative brechen. In zwei Formen verwirklichte er dies. Einmal knüpfte er das *ἅγιον εἶναι* an die göttliche Berufung und schuf für die gemischten Gemeinden als umfassenden Namen den neuen und einzigartigen Ausdruck *κλητοὶ ἅγιοι* 1 Cor. 1, 2. (cf. 1, 24) Röm. 1, 6. 7. Dann aber und mehr noch knüpfte er im Gegensatze zu der äusserlichen theokratischen und levitischen Heiligkeit des Judenchristentums das *ἅγιον εἶναι* an den Empfang des verheissenen Gottesgeistes durch den Glauben an Christum Jesum. Nur der an Christum Jesum Gläubige ist der *ἅγιος* und er ist es nur, weil er durch den Glauben das *πνεῦμα ἅγιον* empfängt. Das ist die Bedeutung des Ausdrucks *ἡγιασμένοι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* (cf. Röm. 15, 16), einer Formel, die auch, wie die *κλητοὶ ἅγιοι*, zuerst für die gemischte Gemeinde in Korinth gebraucht

ist. Und dieser Einigungsausdruck ward die Formel des Paulinismus. In diesem Sinne finden wir daher den ähnlichen Ausdruck und zwar in der Verbindung von Heiligkeit und Glaube im Kolosserbriefe: *τοῖς ἐν Κολοσσαῖς ἁγίοις καὶ πιστοῖς ἀδελφοῖς ἐν Χριστῷ* (Col. 1, 2) und im Epheserbriefe: *τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν καὶ πιστοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*¹⁾ (Eph. 1, 1 u. dazu 2, 19, wo unter den ἅγιοι noch die Judenchristen gedacht sind). Einen völlig klaren Einblick aber in den Sinn dieser Einigungsformeln gewinnt man endlich durch die Apostelgeschichte, diesen reinsten Ausdruck des Unionspaulinismus, wenn dieselbe überall an den Glauben den Empfang des heiligen Geistes und die innere Reinigung des Herzens, an den Empfang aber der *ἰσὴ δωρεὰ τοῦ πνεύματος ἁγίου* die Gleichberechtigung der heidnischen mit den jüdischen Gläubigen knüpft (Act. 10, 44—47; 11, 17; 15, 8. 9 cf. 2, 33. 38. 39; 6, 5). Unter solchen Verhältnissen und Anschauungen dürfen wir aber behaupten, dass der einzigartige Ausdruck: *οἱ ἅγιοι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* noch dazu in Verbindung mit *πάντες* auch vom Verf. des Philipperbriefes im Eingangsgrusse und im Schlusse als eine paulinische Einigungsformel für einen heidenchristlichen und judenchristlichen Teil der Gemeinde von Philippi gebraucht ist.

Und so gehört denn endlich auch hierher der eigentümliche und eigentümlich häufige Gebrauch des Wortes *πάντες*, auf den oben (l. c. p. 426 A. 1) aufmerksam gemacht ist. Wie wir dort schon nachgewiesen haben, dass das *πάντες* an den betreffenden Stellen sich warhaft nur deuten lässt durch Beziehung auf heidnische und jüdische Gläubige in der Gemeinde, so haben die vorstehenden Erörterungen das Recht und die Richtigkeit dieser Deutung bewiesen.

1) Doch lässt sich allerdings in beiden Briefen das ἅγιον εἶναι der Gläubigen auch auf die Anschauung des Hebräerbriefes zurückführen, der ebenfalls, um die judenchristliche Prærogative zu brechen, das ἅγιον εἶναι nicht sowol auf den Empfang des heiligen Geistes, als auf den Opfertod Christi zurückführt. Cf. Hebr. 10, 10. 14; 13, 12. Pfeiderer, Paulinismus p. 384. 450. Cf. übrigens 1 Cor. 6, 11; 1, 30.

Es könnte hier am Ende dieser Beweisführung nur noch die Frage sich erheben, wenn der Verf. in der Philippischen Gemeinde eine aus heidnischen und jüdischen Gläubigen gemischte vor sich hatte und wenn er beabsichtigte, die volle Einigung dieser gemischten Gemeinde zu bewirken, weshalb derselbe nicht offen und klar durch den Brief hindurch diese beiden Gruppen der Gemeinde bezeichnet habe, weshalb die Spuren eines solchen Bestandes in dem Briefe so versteckt seien, dass nur die mühsamste Erörterung das Dasein dieses Bestandes auffinden und sicher stellen könne. Aber man muss bedenken, dass, was für uns verborgen und dunkel ist, für die mitlebenden Philipper hell und selbstverständlich war; muss bedenken, dass die Gemeinde äusserlich schon und sogar unter Bischöfen und Diakonen sich zusammengefasst hatte und durch diese Genossenschaft des Lebens einen grossen Schritt zur Einigung schon getan hatte, dass der Verf. also, wenn er die alten Parteinamen *Ἕλληνες, ἑθνη, Ἰουδαῖοι* wieder heraufbeschworen hätte, die alten halb schon überwundenen Scheidungen wieder von neuem zu erhöhtem Gemütsinteresse gemacht und damit seinem Zwecke selber entgegengearbeitet haben würde. Es war also sehr verständig gehandelt, dass der Verf. die alten Parteinamen verschwieg, und dass wir nicht klarer lesen, was die Philippische Gemeinde auch verhüllt verstand.

Steht nun aber fest, dass die Philippische Gemeinde eine gemischte war, deren volle innere Einigung auf dem Boden des paulinischen Evangeliums der Verf. anstrebte, so begreifen wir nun den Inhalt des neuen und rätselhaften Ausdruckes, mit welchem Verf. seine erste Mahnung zur Einigung einleitet, den Ausdruck: *ἀξίως πολιτεύεσθαι τοῦ εὐαγγελίου τοῦ Χριστοῦ*. Er bedeutet: würdig wandeln des Evangeliums, welches „eine Gotteskraft ist für jeden, der da glaubt, für den Juden zunächst sowol als ebenso auch für den Heiden“, des Evangeliums, auf Grund dessen der Mensch, Jude wie Heide, Beschneidung wie Vorhaut, durch den Glauben gerecht gemacht wird von dem Einen Gotte der Juden und Heiden, auf

Grund dessen also Beschneidung und Vorhaut in einer neuen Schöpfung zur Einheit verbunden werden (cf. l. c. p. 442 Anm. 2). Dieses Evangelium aber ist das von Paulus verkündete; daher der eigenartig Paulinische Ausdruck: *τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ*.

Aber zugleich sehen wir auch und anfangs nicht ohne ein gewisses Befremden, dass diese eigenartig paulinische Formel nun eine neue Bedeutung erhalten hat. Denn aus der gegensätzlichen, antijudaistischen Formel des gesetzesfreien Heidenevangeliums ist eine gegensatzlose Heidenchristen und Judenchristen innig umschliessende Formel geworden. Das *εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ* ist nicht mehr das unter den Heiden verkündete, es ist das unter allen Völkern verkündete, das universale Evangelium.

Wir sehen, wie damit ein eigenartiger Ausdruck aus dem Bewusstsein des Paulus des Galaterbriefes und der Corinthierbriefe eine allerdings natürliche und auf paulinischem Boden leicht sich vollziehende Umformung erlitten hat. Denn das Evangelium des Paulus ist auf Grund der neuen Heilstatsache des Kreuzes des *Χριστός* und auf Grund des neuen Heilsprinzipes der Gerechtigkeit aus dem Glauben prinzipiell das universale, Juden und Heiden in gleicher Weise lebenverheissende und lebenverleihende Evangelium. Aber dieses universale Evangelium tritt zunächst als ein nicht universales, als ein unter und zu den Heiden verkündetes (Gal. 1, 15; 2, 9) in die Wirklichkeit, weil vor ihm schon ein anderes Evangelium, das Evangelium der Beschneidung, seine Apostel gefunden hat (Gal. 2, 7). Und im geschichtlichen Kampfe der beiden Evangelienformen erhält das universale Evangelium des Paulus einen gegen das Judenchristentum gegensätzlichen Charakter. In diesem Evangelium ist nämlich *Χριστός* der eigene Sohn Gottes, welcher in den Kreuzestod dahingegeben ist, um, Fluch und Strafe der Sünde tragend, die Menschen zu erlösen, um das alte Heilsprinzip der Gesetzesgerechtigkeit aufzuheben, das neue Heilsprinzip aber der Glaubensgerechtigkeit zu begründen. Dieser Heilsgrund des Evangeliums des Paulus wird aber als ein *σζάνδαλον* von den Juden und Juden-

christen verworfen; sein Evangelium muss sich daher auf dem Boden des Heidentums seine Verwirklichung suchen, und dadurch in der Wirklichkeit des Lebens ein partikulares werden. Dabei bleibt aber in diesem Evangelium *Χριστός* derjenige, in welchem alle, die auf ihn getauft werden, nicht mehr Jude und Heide, sondern alle Einer sind (Gal. 3, 27, 28), und derjenige, in welchem Gott die Welt mit sich versöhnte (2. Cor. 5, 19). Das Evangelium von diesem Christus muss daher im Prinzipie immer das kosmische, das universale bleiben. Und die Umformung des Ausdrucks *τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ*, welche uns hier im Philipperbriefe entgegentritt, besteht nur darin, dass die Formel, welche während des Kampfes des Paulus mit dem Judenthume in Galatien und Korinth zum Ausdrucke des gesetzesfreien Heidenevangeliums vom gekreuzigten *Χριστός* als antithetische und nicht universale Formel geschaffen oder gebraucht wurde, nun im Philipperbriefe, wo es sich um die Einigung mit dem Judenthume auf dem Boden einer paulinischen Gemeinde handelt, plötzlich seinen alten antithetischen, antijudaistischen Charakter aufgeben und das Moment der Universalität, welches früher im Hintergrunde verborgen lag, nun plötzlich in den Vordergrund gestellt hat.

Um aber die Bedeutung und Tragweite dieser Umwandlung zu erkennen, bedarf es noch genauerer Erörterung.

Auf dem Grunde des Kreuzestodes des Messias war dem Paulus als Gottes Heilswille ein neues Heilsprinzip offenbar geworden, und damit war das alte Heilsprinzip des Mosaischen Gesetzes aufgehoben. Diese neue Offenbarung war eine Tatsache des Geistes, die in der Welt eine Wirklichkeit verlangte; das alte Heilsprinzip aber erfüllte diese Welt der Wirklichkeit als Judentum und jüdisches Christentum. So musste es zu einem Kampfe kommen zwischen dem Geist, der in der Wirklichkeit seinen Bestand sucht, und zwischen der Wirklichkeit, die ihren Fortbestand verteidigt. Und in diesem Kampfe musste der Geist das Bestehende vernichten und das Recht des

Bestehenden verletzen. Das ist das Schicksal auch des Paulus. Mit dem neuen Heilsprinzip wird ihm offenbar, dass nur er Apostel dieses Heilsprinzips ist. Da aber der Glaube an Jesus als den Messias schon seine Apostel für das jüdische Volk und in Judäa (Gal. 1, 22; 2, 7. 8) hat, so wird dem Paulus seine Bestimmung zum Apostel unter den Heiden und insonderheit für die Heiden offenbar, eine Bestimmung, welcher das Heilsprinzip seines Evangeliums, welcher die Verheissung der Propheten entspricht. Er verlegt deshalb seine apostolische Wirksamkeit ausserhalb Judäas auf heidnischen Boden. Aber wenigstens in den gemischten Gemeinden, welche er hier gründet, muss er, um die Lebenseinheit der Gemeinden zu verwirklichen, die jüdischen Gläubigen für die Aufgabe der jüdischen Lebensformen des Mosaischen Gesetzes gewinnen (Antiochien). So erregt sein Evangelium der Freiheit vom Gesetz, vom Judaismus, den Argwohn, die Feindschaft der Gläubigen in Judäa, der Urgemeinde in Jerusalem. Und in der Gestalt von „eingedrungenen Lügenbrüdern“ schleicht ihm sein Schicksal nach. Diese drängen sich in seine Gemeinden, um die Freiheit auszuspioniren, die er, als in Christo Jesu gegeben, in seinen Gemeinden verwirklicht und sie gewinnen in den paulinischen Gemeinden eine solche Macht wider den Paulus, dass dieser besorgt, er möge ins Erfolglose laufen und gelaufen sein. So sieht er sich denn gedrängt, sein Evangelium, das er unter den Heiden verkündigt, den Jerusalemiten vorzulegen, um mit ihnen ein Uebereinkommen zu treffen, und dadurch den feindlichen Einfluss, den sie wider sein Evangelium und ihn selber in seinen Gemeinden gewinnen und geltend machen, zu brechen. Er geht nach Jerusalem: er widersteht dem Andringen, die heidnischen Gläubigen der Beschneidung und dem Gesetze zu unterwerfen; er erringt auf Grund des Erfolges seiner Wirksamkeit unter den Heiden, den das religiöse Bewusstsein auch der Gegner als Gottes Willen verehren muss, von den Uraposteln die Anerkennung, wenn nicht eines gleichberechtigten Apostels, so doch eines Genossen des Evangeliums zu dem Zwecke, dass jene das Evangelium

den Beschnittenen, er es den Unbeschnittenen, den Heiden bringen solle.

Paulus wird nun Apostel nicht unter den Heiden, sondern der Heiden (Gal. 1. 15; 2. 9). Er verlegt seine Wirksamkeit auf rein heidnischen Boden nach Galatien, ja in einem andern Erdteile nach Makedonien und Achaja. Aber auch das Dasein rein heidenchristlicher und gleichberechtigter Gemeinden kann das seiner selbst bewusste und entschiedene, tatkräftige Judenthum nicht zugeben; denn es ist ein fortwährender Widerspruch gegen seine Wahrheit. Und Paulus andererseits kann die jüdischen Gläubigen aus seiner Gemeinde nicht ausschliessen und kann die heidenchristlichen nicht hindern, die Wahrheit seines Evangeliums und die Berechtigung seines Apostolats an dem Evangelium der Judenchristen und dem Rechte der Urapostel zu prüfen. So verfolgt ihn sein Schicksal auch in seinen rein oder doch wesentlich heidenchristlichen Gemeinden.

Auf der Höhe dieses Schicksals steht Paulus in Korinth zur Zeit des zweiten Briefes an die Gemeinde. Wieder wie am Ende seiner ersten Wirksamkeit in den Gegenden Syriens und Kilikiens fühlt er die Notwendigkeit eines Ausgleiches mit dem Judenthume. Denn wieder sind in seine heidenchristlichen Gemeinden die jerusalemischen Judenchristen gedrungen und haben wieder eine Macht gewonnen, deren Paulus nur mit äusserster Anstrengung hat Meister werden können. Und grossartig ist es, wie er nun zugleich auf die beiden entscheidenden Mittelpunkte des Judenthums in der Welt, auf Jerusalem und Rom zugleich seinen Blick gerichtet hält. In Erinnerung dessen, was ihm das letzte Mal in Jerusalem gelungen war und gestützt auf das damals getroffene Abkommen, will er durch die Macht seiner persönlichen Gegenwart und durch eine grossartige Liebesgabe aus den heidenchristlichen Gemeinden Galatiens, Makedoniens, Achajas (1. Cor. 16. 1; 2. Cor. cp. 8. 9) die Jerusalemiten zur Anerkennung des heidenchristlichen Evangeliums und Apostolates bestimmen: die Judenchristen aber in der Welthauptstadt, die im Mittelpunkte der Welt und ihrer Ge-

schichte aus dem Bannkreise der nur nationalen Weltanschauung herausgetreten sind, will er durch die Macht des Gedankens, durch den Nachweis der Uebereinstimmung seines Evangeliums mit der innersten Tiefe des jüdischen Bewusstseins zur Anerkennung seines Evangeliums zwingen. So wird Paulus im Römerbriefe der erste, der einen irenischen und conciliatorischen Ton anstimmt, und zu dem Zwecke dem Judenchristentume bis an die äusserste Grenze des Möglichen entgegenkommt, ohne seinem Principe etwas zu vergeben. Denn er ist „der erste, der grade aus seiner eigenen, nun wieder in Korinth gewonnenen Lebenserfahrung heraus das tiefe Bedürfnis gefühlt hat, dass um des Christentums willen mit dem Heidenchristentum das Judenchristentum müsse versöhnt werden“. ¹⁾ Aber wie anders will er die Römischen Judenchristen durch den Beweis der Wahrheit seines Evangeliums aus dem jüdischen religiösen Bewusstsein heraus mit diesem Evangelium versöhnen, als dass er es als das Eine, Juden und Heiden gleichmässig vom Heilswillen Gottes bestimmte, universale Evangelium nachweist? Wie will er selber, der Heidenapostel, den Römischen Judenchristen mit dieser Belehrung entgentreten, als dass er sich als den von Gott bestimmten Träger dieses universalen Evangeliums, als dass er sich als den Universalapostel ihnen darstellt? In diesem Sinne der gemischten Gemeinde Roms und in ihr den Judenchristen seine persönliche Stellung zu bestimmen, ist der Zweck gleich des Eingangsgrusses und der Einleitung. Die neuen Formen der Gedanken und Ausdrücke beweisen, dass Paulus in einer neuen Lage sich fühlt. Wie der ungewöhnliche Eingangsgruss zunächst mit der neuen Formel *δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ* und mit der Betonung, dass Paulus ein Diensteshöriger Christi Jesu sei ²⁾ auf die Judenchristen berechnet und in Korinth geboren

1) Cf. meine Rezension des Römerbriefes von Hofmann, Z. f. w. Th. 1872 p. 465 und dazu Pfeiderer, Paulinismus p. 311—12. Es begreift sich, dass hierzu das jüdische Volkstum des Paulus und die Liebe zu seinem Volke (Röm. 9, 1) mitwirkten.

2) Das „*δοῦλος Χριστοῦ*“ Gal. 1, 10 hat einen ganz anderen Inhalt.

ist, wo von den Judenchristen ihm das *Χριστοῦ εἶναι* abgesprochen wurde (2. Cor. 10, 7); wie die Betonung der Einstimmigkeit seines Evangeliums mit den heiligen Schriften der Propheten des A. B. auf die Judenchristen berechnet und auch durch Korinth veranlasst ist, wo von den Judenchristen sein Evangelium ein *κεκαλυμμένον*, ein vom Standpunkte des A. T. unoffenbares genannt war (2 Cor. 4, 3): 'so ist auch die neue Formel: *ἐλάβομεν ἀποστολὴν εἰς ὑπακοὴν πίστεως ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν* auf die Judenchristen berechnet, um den Paulus als den Apostel unter allen Völkern, als den Universalapostel darzustellen (cf. auch hier 2. Cor. 5, 18, 19 besonders das *κόσμον καταλιάσσω* und 1. Cor. 1, 23) und damit die Formel zu gewinnen, welche den Paulus berechtigt, auch an die Judenchristen in Rom in apostolischer Autorität ein apostolisches Schreiben zu erlassen¹⁾. Dahin gehört auch in der Einleitung die Stelle 1, 13, 14. Auch hier spricht Paulus (cf. v. 14) in eigentümlichen Wendungen die Universalität seiner Apostelbestimmung aus. Nur zeigen diese neuen Wendungen, welche dennoch nicht ganz klar bezeichnen, worauf Paulus hinzielt, wie schwer es ihm wird, für seine Persönlichkeit die Formel zu gewinnen, unter welcher er zu einem apostolischen Sendschreiben auch an die Judenchristen in Rom berechtigt ist. Und erst mit dem neuen Ausdrücke (*εἰς σωτηρίαν πάντι τῷ πιστεύοντι Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἑλλήνι*), gewinnt er endlich die Formel, mit welcher wenigstens die Universalität seines Evangeliums als des Juden und Heiden gleichmässig umschliessenden Heilswortes klar zum Bewusstsein kommt. Und diese Universalität seines Evangeliums bleibt von hier an der Grundton des ganzen Briefes.²⁾

1) Mit Recht machen auch Lipsius (Protestantenbibel p. 491) und Volkmar, Römerbrief p. 73 diese universale Bedeutung des neuen Ausdrucks (cf. Gal. 1, 16, 2, 2) geltend. Die noch immer lebende Deutung des Ausdrucks durch: „alle Heiden“ ist hier gegenüber Gal. 1, 16, wie Gal. 3, 8 gegenüber Röm. 4, 16, sinnlos. Eine Bestätigung dieser universalen Fassung des Apostolats des Paulus ist Röm. 11, 13, selbst wenn man *ἐγ' ἑσται* durch: „insofern“ deutete.

2) Einer der verborgenen, aber nichts desto weniger ausserordent-

Wir sehen hiermit, wie die Anschauung der Universalität des Paulinischen Evangeliums, welche von Anfang an im Evangelium des Kreuzes Christi (1. Cor. 1, 18) prinzipiell angelegt und im Bewusstsein des Paulus prinzipiell gesetzt, aber in dem leidenschaftlichen Kampfe mit dem entschiedenen Judenchristentume zurückgetreten war, alsobald in den Vordergrund tritt, als Paulus im Römerbriefe zum Judenchristentume eine irenische und conciliatorische Stellung zu gewinnen bestrebt ist, ein Streben, welches sicherlich zumeist durch die bitteren und ernsten Erfahrungen hervorgerufen oder gezeitigt wurde, welche dem Paulus grade in seinem leidenschaftlich bewegtesten Kampfe gegen dieses entschiedene Judenchristentum in der Korinthischen Gemeinde nicht waren erspart geblieben.

Damit stehen wir nun auf dem geschichtlichen Standpunkte, auf welchem wir die richtige Erkenntnis über die Bedeutung der neuen Formel gewinnen, mit welcher der Verf. des Philipperbriefes seine Mahnung zur Einigung 1, 27 einleitet. Wie Paulus im Römerbriefe zur Verständigung mit dem römischen Judenchristentume die Universalität seines Evangeliums hervorhebt und begründet, so mahnt der Verf. des Philipperbriefes hier die aus heidnischen und jüdischen Gläubigen bestehende Gemeinde als Bürger des christlichen Gemeinwesens würdig dieses universalen, Heiden und Juden gleicherweise umfassenden Paulinischen Evangeliums, des *εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ*, zu wandeln und im Sinne dieses Juden und Heiden gleichmässig zur Heilserrettung führenden Evangeliums ihre Einigung zu verwirklichen. Prinzipiell also tritt der Verf.

lich bezeichnenden Spuren dieses bewussten Zweckes des Paulus, die Universalität seines Evangeliums den Judenchristen nachzuweisen, ist der Gebrauch des Begriffes *ἁνθρώπος* in der folgenden Ausführung (cf. namentlich 1, 18, 2, 1, 3, 28). Ich habe schon an einer andern Stelle zu Gal. 2, 16 nachgewiesen, wie Paulus in eigentümlicher Weise durch Rückgang auf den Begriff *ἁνθρώπος* einen über Juden und Heiden übergreifenden, universalen Begriff gewinnt (Protestantenbibel p. 726). Wie dies mit der Theologie und namentlich der Christologie des Paulus aufs innigste zusammenhängt, werde ich bald anderswo nachzuweisen Gelegenheit haben,

des Philipperbriefes mit dieser neuen Formel nicht aus den Schranken des Bewusstseins des Paulus des Römerbriefes heraus. Aber in Wirklichkeit bleibt dennoch ein Unterschied. Während Paulus im Römerbriefe offenbar absichtlich die früheren, im Kampfe mit dem Judenchristentume antithetisch ausgeprägten Formeln und Parteischlagwörter vermeidet, während er im ächten Römerbriefe die Ausdrücke: *ὁ σταυρός, ὁ λόγος τοῦ σταυροῦ, Ἰησοῦς Χριστός καὶ οὗτος ἐσταυρωμένος, τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ, ἔτερον εὐαγγέλιον* nicht gebraucht, um den Stachel, den diese Formeln für das Judenchristentum bisher gehabt haben, abzubringen: verwendet der Verf. des Philipperbriefes grade einen der entschiedensten Schlagwörter des antijudaistischen Paulinismus, aber er verwendet ihn mit einem neuen Inhalte, so dass der frühere gegensätzliche Ausdruck nun gerade aufhört ein Ausdruck des Gegensatzes zu sein, sondern umgekehrt ein Ausdruck der Einigung wird. Und es kann dies nur geschehen sein, um mit dieser Wandelung des Ausdrucks das Gegensätzliche und Antijudaistische desselben zu heben und vergessen zu machen, um dem paulinischen Ausdrucke für die gemischte Gemeinde einen Inhalt zu geben, der den judenchristlichen Gläubigen in derselben diesen Ausdruck nicht mehr anstössig, sondern genehm machte.

Ob nun dies von Paulus selbst schon geschehen sei, was an sich nicht durchaus unmöglich wäre, oder ob es erst von einem spätern Pauliner geschehen sei, dies können wir erst entscheiden, wenn wir eine Reihe ähnlicher Züge unseres Briefes übersehen. Zwei Tatsachen aber müssen wir hier schon hervorheben. Wenn Paulus im Römerbriefe alle die Schlagwörter des früheren Kampfes vermeidet, so erkennen wir daraus, wie lebendig der Inhalt, wie lebendig der Stachel derselben von Paulus selber und den mitlebenden Judenchristen empfunden wurde. Und der Schluss ist daher nicht unberechtigt, dass wol erst eine spätere Zeit, vielleicht erst ein späteres Geschlecht diesen Stachel nicht mehr so lebhaft empfand und den Wandel des Inhalts dieser antithetischen Formel vollziehen konnte.

Dann aber sehen wir diesen gleichen Wandel in dem unächtten Anhang des Römerbriefes vor uns. Wenn hier wider die geschichtliche Wirklichkeit (Gal. 1, 22—24) ausgesprochen wird, dass Paulus von Jerusalem und Umgegend aus bis nach Illyrien das Evangelium vom Christus zur vollen Wirklichkeit gebracht habe, so wird dem Evangelium vom Christus sein heidenchristlicher, sein antijudaistischer Charakter genommen und der universale Charakter aufgeprägt. Freilich hält dabei der Verf. des Stückes die Heidenverkündigung fest. Aber er erklärt dieselbe durch den ungeschichtlichen Grund, der dieser Tatsache allen gegensätzlichen Charakter raubt, dass Paulus nur den Ehrgeiz gehabt habe, das Evangelium da zu verkünden, wo Christus bis dahin nicht genannt wurde, damit er nicht auf fremden Grund baue.

Es ist diese Berührung des Philipperbriefes mit dem unächtten Anhang des Römerbriefes um so bedeutungsvoller, als sie auch noch in einer Reihe anderer Züge vorliegt.

2. Die Theologie des Paulus und die gemischte Gemeinde von Philippi.

a. Die Darstellung der waren *δικαιοσύνη*.

Ein entscheidender Beweis für den Unterschied der Gedankenwelt des Philipperbriefes von dem Bewusstsein des Paulus der Briefe an die Galater, Korinther und auch Römer liegt in der Darstellung des Wesens der *δικαιοσύνη* vor, wie sie der Abschnitt 3, 1—14 enthält, dessen Gedankeninhalt und Gedankengang und einheitlicher Gedankenzusammenhang l. c. p. 466 exegetisch nachgewiesen und begründet ist.¹⁾

1) Cf. ausserdem, was Baur über diesen Abschnitt bemerkt hat (Paulus, 2. Aufl. Th. II. p. 59 sqq., Theol. Jahrb. 1849 p. 501 sqq., 1852 p. 133 sqq.) noch Plank Theol. Jahrb. 1847 p. 481 sqq., Köstlin Theol. Jhrb. 1850 p. 263 sqq. Hinsch l. c. p. 77 findet „einzelne Bedenken, welche bei diesem Abschnitte sich erheben sollten,

Der Verf. lässt den Paulus diesen zweiten Teil seines Mahnwortes an die Philipper mit den sehr bezeichnenden und offenbar mit bewusster Absichtlichkeit gesprochenen Worten beginnen: *τὰ αὐτὰ γράφειν ὑμῖν ἐμοὶ μὲν οὐκ ὄνηρόν, ὑμῖν δὲ ἀσφαλές*. Die Philipper sollen von vorne herein inne werden und annehmen, dass, was der Verf. ihnen im Folgenden ausspreche, durchaus ein und dasselbe sei mit dem, was Paulus immer ihnen schon geschrieben und ausgesprochen habe, dass die folgende Darstellung des Wesens der *δικαιοσύνη* mit den früheren Ausführungen des Paulus über die *δικαιοσύνη* in schlechthinniger Uebereinstimmung stehe, und die ächte und ware Lehre des Paulus von der *δικαιοσύνη* sei. Der Verf. lässt den Paulus auch den Grund angeben, warum er wieder ein und dasselbe schreibe. Für ihn ist es nicht ermüdend, dass er anstehen sollte, ein und dasselbe zu schreiben. Die Philipper mögen daraus schliessen, dass es sich um einen der wichtigsten Punkte ihres religiösen Lebens handle, über den immer wieder dasselbe zu wiederholen, der Apostel nicht müde wird. Für die Philipper dient dies aber zur Sicherung. Dies Wort spricht den Philippnern in feiner Weise aus, dass das, was Paulus ihnen nun sagen werde, in ihrem Bewusstsein zwar lebe, aber doch nicht so lebe, dass es nicht fortwährend der Sicherung und Festigung bedürfe, damit die Reinheit des religiösen Bewusstseins bei den Philippnern erhalten bleibe, damit nicht eine Trübung, oder gar eine Irrung der lauterreinen Wahrheit eintrete (cf. 1. 9. 10. 11). Der Verf. denkt also nicht daran, dass irgend welche Irrlehrer über das Bewusstsein der Gemeinde eine Macht gewonnen haben, und es kann deshalb auch das Folgende nicht gegen christliche, aber unpaulinische Irrlehre oder Irrlehrer gerichtet sein. Der Verf. hat es für die Philipper nur geschrieben „*εἰς τὸ δογματῆσαι ὑμᾶς τὰ διαφέροντα, ἵνα ᾗτε ἐλλειπνεῖς καὶ ἀπρόσκοποι εἰς ἡμέραν Χριστοῦ*“.

zu unerheblich, als dass ihnen an sich eine Beweiskraft für die Unrichtigkeit des Briefes beigemessen werden könnte“. Er berücksichtigt deshalb diesen Abschnitt nicht.

Der Verf. wendet den Blick der Philipper daher auch nicht etwa auf den Gegensatz der judenchristlichen und paulinischen Verkündigung, sondern auf den Gegensatz des Jüdischen und Christlichen, damit an diesem Gegensatze die Philipper die Wahrheit prüfend beurteilen lernen. (cf. l. c. p. 469 A. 1 u. 2.)

Diese Wendung selbst ist neu. Wo der Paulus in den Briefen an die Galater, Korinther, Römer sein Evangelium, seine Glaubensgerechtigkeit gegen jüdische Trübung und Irrlehre kämpfend verteidigt, da sind diese jüdischen Gegner judaistische Christen. Der Hinweis hier auf die Juden als die alleinigen Gegner der Christen ist durchaus eine Aenderung, eine Verschiebung früherer geschichtlicher Verhältnisse.

Aber freilich Eine Parallele hat unsere Stelle in den vier Briefen insofern, als auch Röm. 10, 1 sqq. der Gegensatz der jüdischen und christlichen Gerechtigkeit aufgestellt wird. Und die hier ausgesprochenen Gedanken bilden daher auch den Grund für die Ausführungen unserer Stelle.

Neu aber sind die Bezeichnungen, mit denen der Verf. hier die Juden als Gegner der Christen charakterisirt. Neu und einzigartig ist die Bezeichnung der Juden als *οἱ χυρεῖς*. Man darf freilich nicht behaupten, dass der Paulus, der Röm. 9, 1 sqq. seine fortdauernde Liebe zu seinen ungläubigen Volksgenossen so warm und war ausspricht, unter andern Verhältnissen die Juden nicht sollte *χυρεῖς* genannt haben als die immerwährenden bellenden und beissenden Verfolger der Gläubigen. Aber unter allen Umständen ist, wie der Gegensatz, so der Ausdruck ohne Aehnlichkeit in den Briefen an die Galater, Korinther, Römer.

Neu und einzigartig im N. T. ist ferner der Ausdruck und die Bezeichnung der Juden durch: *οἱ κακοὶ ἐργάται*. Denn diese: *οἱ κακοὶ ἐργάται* im Gegensatze zu den *οἱ ἀγαθοὶ ἐργάται* sind ganz andere, als die *ἐργάται δόλιοι* 2 Corr. 11, 13. Dieser Ausdruck bezeichnet mit Anspielung auf Mt. 9, 37. 38; 10, 10 parll. „die judaistischen Lügenapostel“ als

apostolische Arbeiter, welche in trügerischer List die Gemeinde bechwätzen, dass sie verpflichtet seien, ihnen den Lebensunterhalt zu gewähren (1 Cor. 9, 4—12, 6). Der Ausdruck *οἱ κακοὶ ἐργάται* bezeichnet die Juden insofern sie *ἐργὰ κακά, ἐργὰ σαρκός* tun, im Gegensatze zu den Christen, insofern diese *ἐργα ἀγαθὰ, ἔργα τοῦ πνεύματος* tun (cf. l. c. p. 467.¹⁾ Aber diese Anschauung, welche Juden und Christen unter den Begriff *ἐργάται* zusammenfasst und sie innerhalb dieses Begriffes durch die entgegengesetzten Attribute *κακοί* und *ἀγαθοί* unterscheidet, ist für den Paulus der vier anerkannten Briefe nicht nur ein neuer, sondern ein schlechthin ausserhalb der Bestimmtheit seines Bewusstseins liegender. Denn dieser Paulus unterscheidet Juden und Christen einzig nach dem Wesen der beiden entgegengesetzten Heilsprinzipie, welche ihr religiöses Leben bestimmen, als die *ἐργαζόμενοι* (Röm. 4, 4) nach dem Prinzipie: *ὁ ποιήσας ἀντὶ ζήσεται ἐν αὐτοῖς* (Röm. 10, 5) und als die *πιστεύοντες* nach dem Prinzipie: *ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται* (Röm. 1, 17 cf. Röm. 10, 1 sqq.). Ein Gegensatz aber von Juden und Christen innerhalb des Begriffes *ἐργάται* vernichtet geradezu die Bestimmtheit des Bewusstseins des Paulus der Briefe an die Galater bis Römer.

Neu und einzigartig im N. T. ist endlich der Ausdruck und die Bezeichnung der Juden als *ἡ κατατομή*. Es werden dadurch die Juden als diejenigen bezeichnet, welche die *περιτομή ἐν γράμματι, ἐν σαρκί* an sich vollziehen und dadurch *οἱ ἐν τῷ φανερῷ Ἰουδαῖοι* sind im Gegensatze zu denen, welche die *περιτομή* an sich *ἐν πνεύματι* vollziehen als eine *περιτομή καρδίας* und damit *οἱ ἐν τῷ κρυπτῷ Ἰουδαῖοι* sind (Röm. 2, 28, 29). Nun hat allerdings Paulus diesen Gegensatz in seinem Bewusstsein vollzogen. Aber derselbe erscheint hier in ganz neuer Wendung, Veränderung, Verschiebung. Denn der Paulus des Römerbriefes hat diesen Gegensatz ausgebildet zur

1) Cf. den: *ὁ ἀγαθὸς ἐργάτης* u. die *ἐργα ἀγαθὰ* als *ἔργον δικαιοσύνης* Clem. R. I ad Cor. cp. 34, 35.

Bezeichnung des unwaren und des waren Juden. Hier aber ist er umgewandelt zur Bezeichnung des Juden und des Christen; der Christ soll damit als der pneumatische, der ware Jude erscheinen. Und das ist auch selbst für den Paulus des Römerbriefes eine völlig neue Anschauung. Deshalb bleibt denn auch für diesen Paulus trotz Unterscheidung des „äusserlich sichtbaren und des innerlich verborgenen Juden“ das Judentum immer *ἡ περιτομή* und einen eigenen Ausdruck für den äusserlich sichtbaren Juden hat er nicht ausgebildet. Dagegen hat grade mit dem Ausdrucke *ἡ κατατομή* der Verf. des Philipperbriefes jenen Gegensatz des Paulus im Römerbriefe wieder fallen lassen. Denn ihm ist grade der äusserlich sichtbare Jude, *ἡ κατατομή*, der ware Jude, weil ihm der Jude als Jude nur *ὁ πεποιθὼς ἐν σαρκί* ist. Und so klafft denn ein entscheidender Gegensatz zwischen unserer Stelle und zwischen Röm. 2, 28. 29.

Und ebenso wenig wird der Ausdruck *ἡ κατατομή* durch Gal. 5, 12 gedeckt. Hier schleudert Paulus den jüdischen Christen, welche im Christenthume die *περιτομή*, die äusserliche Beschneidung des Fleisches, festhalten wollen, statt sie aufzugeben, den bitter ironischen Wunsch entgegen: *ὅσῃλον καὶ ἀποκόψονται*, möchten sie doch die *περιτομή* bis zur Abschneidung vollenden! Grade also für das, was der Verf. des Philipperbriefes mit *ἡ κατατομή* bezeichnet, für die äussere Beschneidung und für den äusserlich sichtbaren Juden, hält Paulus den Ausdruck *ἡ περιτομή* fest und wünscht nur die Vollendung der äusseren Umschneidung zur äusseren Abschneidung. Und nicht auf den Juden als solchen, sondern auf den Judenchristen als noch Juden bezieht er diesen ironischen Wunsch, während der Verfasser des Philipperbriefes grade auch den Judenchristen als immer doch Christen mit *ἡ περιτομή* bezeichnet.

So sind also die Ausdrücke, mit welchen der Verf. das Judentum in seinem Gegensatze zum Christenthume zeichnet, aus dem Bewusstsein des Paulus der vier Briefe befremdend, unbegreiflich, unerklärlich. Aber ebenso be-

fremd und unbegreiflich und unmöglich für jenen Paulus ist auch der Ausdruck, mit welchem der Verf. hier die Christen im Gegensatze zu den Juden in ihrem Wesen kennzeichnet. Zwar das erste Prädikat: *οἱ πνεύματι θεοῦ λατρεύοντες*, obwol als Ausdruck neu und einzigartig im N. T., ist als Vorstellung dem Bewusstsein des Paulus nicht fremd. Denn Paulus selber, wo er die Angabe des Zweckes vorbereitet, zu dessen Verwirklichung er die Römischen Christen und Judenchristen aufsuchen will Röm. 1, 11; damit ich an einem etwas von geistesartiger Gnadengabe euch teilnehmen lasse, spricht 1, 9 von sich, dass er in der Innerlichkeit seines Geistes Gott diene in dem Evangelium seines Sohnes. Und Röm. 12, 1 redet er von einem Gottesdienste, der im Gebiete des innern Denkens und innerer Gedanken (*νόου*), nicht im Gebiete äusserer Werke (*ἔργα*, Tieropfer s. s. w.) sich bewegt. Und da für die Anschauung des Paulus der Christ sein inneres geistiges Wesen dadurch gewinnt, dass der Geist Gottes ihn treibt, während dem Juden der Geist Gottes nicht verliehen ist, so sind die Voraussetzungen dieses neuen Ausdrucks grade im Bewusstsein des Paulus gegeben. Auch das zweite Prädikat: *καυχούμενοι ἐν Χριστῷ ἡμεῖς*, ein ebenfalls neues und einzigartiges im N. T. (1 Cor. 1, 31, 2 Cor. 10, 17, Röm. 15, 17?) ist ein ächtes Prädikat des Paulus für den Christen im Gegensatze zu dem *καυχῶσθαι ἐν νόμῳ* des Juden (cf. Röm. 2, 23); und ganz im Geiste des Paulus ist es gedacht, dass der Christ dessen grade vor Gott sich rühme, was jeden Ruhm vor Gott im jüdischen Sinne ausschliesst (Röm. 5, 11, 2 cf. c. 3, 27). Auch das dritte Prädikat: *οἱ οὖν ἐν χάριτι πεποιθότες*, obwol es wieder ein neues und im N. T. einzigartiges ist, lässt sich aus dem Bewusstsein des Paulus als Wesensbezeichnung des Christen im Gegensatze zum Juden begreifen. Denn dieser ist ein *πεποιθὼς ἐν χάριτι*, insofern er auf Beschneidung, auf Abrahamskindschaft (Röm. 9, 7, 8), auf *ἔργα νόμου* als *ἔργα χάριτος* vor Gott sein Vertrauen setzt. Dass nämlich im Sinne des Verf. auch dies Moment in der Vorstellung des *πεποιθέναι ἐν χάριτι* liegt, beweisen

die Worte: *κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ γεγόμενος ἄμεμπτος*. Wie diese Worte nur vom Ceremonialgesetze verstanden werden können (cf. l. c. p. 469 A. 3), so kann auch das *πεποιθέναι ἐν σαρκί*, so weit es ein Vertrauen auf Werke des Gesetzes als Werke des Fleisches ist, nur auf die Werke des Ceremonialgesetzes sich beziehen. Hierin aber liegt ein dem Bewusstsein des Paulus fremder Zug. Denn das ist grade die Tiefe der Anschauung des Paulus, dass ihm namentlich da, wo es sich um die *δικαιοσύνη* handelt, die *ἔργα νόμου* immer oder doch immer auch Werke des ethischen Gesetzes sind (cf. Röm. 7, 7 c. 13, 9), und dass ihm die *ἔργα σαρκός* nie im Sinne des Hebräerbriefes (z. B. 9, 10) Werke des Ceremonialgesetzes sind (Gal. 5, 19). Aber man könnte allenfalls behaupten, dass das *πεποιθέναι ἐν σαρκί* nur auf die Beschneidung, auf die nationale Abstammung, auf die Abrahamssohnschaft sich beziehe, und könnte damit diesen Ausdruck als eine Vorstellung noch des Paulus rechtfertigen. Was aber schlechthin ausserhalb des Bewusstseins des Paulus der vier Briefe fällt, ist einmal die Bezeichnung der Christen als *ἡ περιτομή* und andermal die Bestimmung des Wesens dieser *περιτομή* mit den Prädikaten *οἱ πνεύματι θεοῦ λατρεύοντες*, *οἱ καυχώμενοι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*, *οἱ οὐκ ἐν σαρκί πεποιθότες*. Der Ausdruck selbst *ἡ περιτομή* für die Christusgläubigen ist schon kein glücklicher. Verf. konnte nur darauf kommen, weil er für die *περιτομή* des Juden, für die *περιτομή ἐν τῷ φανερῷ*, *ἐν σαρκί*, für die *περιτομή ἐν σαρκὶ χειροποίητος* (cf. Röm. 2, 29. Eph. 2, 11) den auch nicht glücklichen, weil seine Vorstellung nicht scharf bezeichnenden Ausdruck *ἡ κατατομή* gefunden hatte. Dadurch wurde er nun gezwungen den Ausdruck *ἡ περιτομή* ohne weitere Bestimmung (*ἀχειροποίητος*, τοῦ Χριστοῦ Col. 2, 11) zur Bezeichnung der Christen zu verwenden, weil er sonst den Gegensatz zerstört hätte. Aber der Ausdruck ist höchst unglücklich, weil er schlechterdings kein Wesensmerkmal des Christen zum Ausdruck bringt, ist deshalb überhaupt nur verständlich, weil ihm der andere *ἡ κατατομή* schon voraufgegangen. Nun tritt aber dazu

die Unangemessenheit ein, dass der Ausdruck *ἡ κατατομή* im eigentlichen, der Ausdruck *ἡ περιτομή* im uneigentlichen Sinne gebraucht ist. Und da die Ausdrücke an sich schon nicht scharf und klar bezeichnende sind, so ist der durch sie ausgedrückte Gegensatz wirklich ein lahmer, matter, der Gedankenschärfe des Paulus nicht entsprechender, und um so unangemessener, als unmittelbar nachher der Ausdruck wieder im eigentlichen Sinne steht. Viel weniger aber war es möglich, dass Paulus den Vorstellungsinhalt des Ausdrucks auf die Christusgläubigen anwenden konnte. Denn ein prinzipieller Gedanke ist es für Paulus, dass mit dem Glauben an Christus, wie die *ἀκροβυστία*, so auch die *περιτομή* gleichgültig gesetzt und beide in einer neuen Schöpfung aufgehoben sind. Und da für den Paulus der vier Briefe der Christusgläubige im Gegensatze zur *περιτομή*, wie zur *ἀκροβυστία* steht, und da es grade die Lebensaufgabe des Paulus war, im Gegensatze zur *περιτομή*, zum Judentume, den Christusglauben aus der Schranke der *περιτομή* herauszureissen, so ist die Identifizirung der Christusgläubigen mit der *περιτομή* für Paulus eine Unmöglichkeit. Sie kann nur in einem dem Paulus fremden Interesse von einem fremden Bewusstsein geschehen sein. Denn derjenige, dessen Bestimmung es war, die *περιτομή* nicht zu verkünden (Gal. 5, 11), kann ohne Abfall von seiner Bestimmung den Ausdruck *ἡ περιτομή* auf seine Neuschöpfung nicht übertragen haben. Und man berufe sich nicht auf den Ausdruck *ὁ Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ* (Gal. 6, 16). Es gibt freilich auch ein *Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα* (1. Cor. 10, 18) und Paulus hat das Pochen auf dies *Ἰσραὴλ* als ein *καυχᾶσθαι κατὰ τὴν σάρκα* bekämpft. Aber eben deshalb spricht er auch Gal. 6, 16 von einem *Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ*. Und die Uebertragung des nackten Begriffes *ἡ περιτομή* auf die Christusgläubigen, als ob dies ihr Wesensmerkmal wäre, macht diese Ausdrucksweise so anstössig und widerpaulinisch. Dazu kommt ein Anderes. Der Ausdruck *ἡ περιτομή* soll hier das Christentum als das ware, das geistige Judentum bezeichnen. Nun hat Paulus allerdings den Gegensatz eines

falschen, sinnlichen und eines waren. geistigen Judentums, den schon das jüdische Bewusstsein an der Vorstellung der περιτομή ausgebildet hatte (Deut. 10, 16. 30, 6. Jerem. 9, 26. Ezech. 44, 7. 9), ebenfalls aufgenommen. Aber der ware Jude ist für das Bewusstsein des Paulus noch nicht Christ. Wäre das, so würde Paulus folgerichtig auch die Möglichkeit setzen, dass der ware Jude innerhalb des jüdischen Heilsprinzipes Gerechtigkeit und Leben gewinnen könne. Diese Bezeichnung ἡ περιτομή für die Christen konnte daher erst entstehen, als die Schärfe des Bewusstseins des Paulus im späteren Paulinismus abgestumpft und in diesem ein Interesse lebendig geworden war, das Christentum als das ware Judentum darzustellen. (Apoc. 2, 9. 3, 9).

Und wie der Ausdruck, so ist auch die Erläuterung desselben wider das Bewusstsein des Paulus. Wie hätte der Paulus, der die περιτομή in Wirklichkeit nur als das am Aeusserlichen, Sinnlichen hängende Judentum und Judenchristentum kennen gelernt und bekämpft hatte, der von den περιτευνόμενοι nur gesprochen, als von solchen, denen ein χάρισμα πνευματικόν abging und die das καυχᾶσθαι κατὰ τὴν σάρκα und das εὐπροσωπῆσαι ἐν σαρκί übten (Röm. 1, 11. 2 Cor. 11, 18. Gal. 6, 12), wie hätte dieser die περιτομή als οἱ πνεύματι θεοῦ λατρεύοντες, als οἱ καυχώμενοι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, als οἱ οὐκ ἐν σαρκὶ πεποιθότες beschreiben können und zwar deshalb, weil grade diese Merkmale in dem Begriffe ἡ περιτομή gesetzt seien! Darin eben liegt es, dass der Ausdruck ἡ περιτομή mit diesen Wesensprädikaten unmöglich ist für Paulus.

Mit dem Partizipialsatze: καίπερ ἐγὼ ἔχων πεποιθήσιν καὶ ἐν σαρκί beginnt nun eine der eigentümlichsten Darstellungen des Philipperbriefes und des N. T. Paulus, in dessen Leben der Gegensatz des reinen Judentums und des reinen Christentums am reinsten sich ausgeprägt hatte, wird auf höchst geistvolle Weise als der reine Typus des Gegensatzes der jüdischen und der christlichen Gerechtigkeit, oder vielmehr als der Typus des Ueberganges von der reinsten Form der jüdischen Gerechtigkeit zur

reinsten Form der christlichen Gerechtigkeit dargestellt. Der Abschnitt hat daher drei Glieder. Im ersten wird Paulus als der Typus der jüdischen Gerechtigkeit (v. 4—6), im zweiten als der Typus der schlechthinnigen Aufgabe dieser jüdischen Gerechtigkeit um Christi willen (v. 7 u. 8), im dritten als der Typus der in Christo gewonnenen christlichen Gerechtigkeit (v. 9—14) und zwar ihrem Inhalte (v. 9—11) und ihrer Form nach (v. 12—14) vorgestellt.

Mit v. 4 beginnt also die Schilderung des Paulus als Typus der jüdischen Gerechtigkeit. Der neue und einzigartige Ausdruck *πεποιθέναι ἐν σαρκί*, *ἔχειν πεποιθήσιν ἐν σαρκί* ist an die Stelle des paulinischen Ausdruckes *καυχᾶσθαι κατὰ τὴν σάρκα* getreten (2. Cor. 11, 18, 21 sqq.), weil jener Ausdruck unmittelbar auf die *δικαιοσύνη* bezogen ist und auf das Vertrauen vor Gott, dass durch die hier aufgeführten sarkischen Eigenschaften der Jude ein *δίκαιος* vor Gott sei. Der Gedanke selbst ist aus einer Vereinigung von Röm. 11, 1; 2 Cor. 11, 22; Gal. 1, 13, 23; Röm. 10, 2 hervorgegangen. Und das Anstössige desselben liegt nicht sowol darin, dass der Paulus hier eine *πεποιθήσιν καὶ ἐν σαρκί* anscheinend noch von seiner Gegenwart ausspricht. Das Unangemessene, das in diesem Sinne des Partizipialsatzes *καίπερ ἐγὼ ἔχων πεποιθήσιν καὶ ἐν σαρκί* liegt, ist dadurch aufgehoben, dass in dem folgenden Bedingungssatze dieses *πεποιθέναι ἐν σαρκί* nur als bedingtes ausgesprochen und in dem *δοκεῖ* hervorgehoben ist, dass dasselbe im Bewusstsein des Paulus ein unberechtigter Dünkel sei. Das Anstössige und Widerpaulinische liegt vielmehr darin, dass hier die Gesetzesgerechtigkeit, die *δικαιοσύνη ἡ ἐν νόμῳ*, nur als eine Gerechtigkeit aus der Erfüllung des Ceremonialgesetzes gedacht sein kann. Denn nur in diesem Sinne kann das *κατὰ νόμον Φαρισαῖος*, nur in diesem Sinne das *κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ γερόμενος ἄμemptος* gedacht sein. Und in diesem Sinne hat der Verf. des Briefes das: *προέχοντον ἐν τῷ Ιουδαϊσμῷ ὑπὲρ πολλοὺς σινηλιζιώτας ἐν τῷ γένει μου, περισσοτέρως ἑλιωτῆς ὑπάρχων τῶν πατριζῶν μου παρὰ*

δόσεων verstanden (Gal, 1, 14). Denn würde νόμος hier auch auf das ethische Gesetz bezogen, so wäre der Ausdruck γενόμενος ἄμεμπτος im Munde des Paulus sinnlos, der nun durch Gal. 1, 14 allenfalls eine Berechtigung empfängt, und es könnte auch die δικαιοσύνη ἢ ἐν νόμῳ nicht unter den Begriff der πεποιθήσις ἐν σαρκί fallen (cf. l. c. p. 469 A. 2). Aber dass der Paulus hier, wo er doch den Philippnern seine ächte, immer verkündete Lehre von der Gerechtigkeit vortragen will (cf. oben: τὰ αὐτὰ γράφειν u. p. 86), die δικαιοσύνη διὰ πίστεως Χριστοῦ einer δικαιοσύνη ἐν νόμῳ gegenüberstellt, welche nur in der vollen Erfüllung des Ceremonialgesetzes besteht, ist zwar im engsten Zusammenhange mit dem Ausgangspunkte, den der Verf. v. 2 u. 3 genommen hat, aber schlechthin wider das Bewusstsein des Paulus der Briefe an die Galater, Korinther, Römer. Denn das grade ist das Tiefe und Charakteristische des Bewusstseins des Paulus, dass er in seiner Lehre von der δικαιοσύνη die jüdische δικαιοσύνη ἐξ (ἐργων) νόμου nicht auf das Ceremonialgesetz, sondern auf das ethische Gesetz bezieht, dass er die jüdische δικαιοσύνη nicht als eine unware, weil äusserliche, sarkische, der christlichen δικαιοσύνη als der waren, weil innerlichen, pneumatischen gegenüberstellt, wie der Verf. hier, sondern dass er die jüdische δικαιοσύνη ἐξ ἐργων, grade wenn sie auf die Taterfüllung des ethischen Gesetzes gerichtet ist, des νόμος πνευματικός (Röm. 7, 14), als die unwirkliche, weil unmögliche, zu der christlichen δικαιοσύνη ἐκ πίστεως, als der allein wirklichen, weil durch den Sühnopfertod Christi ermöglichten, in Gegensatz stellt. Wir sehen damit auch hier eine Verschiebung der ursprünglichen Verhältnisse und Gegensätze eingetreten, die in den vier anerkannten Briefen vorliegen, und sehen zugleich mit dieser Verschiebung eine Verflachung des religiösen Bewusstseins des Paulus jener Briefe vollzogen. Und es waltet hier etwas von der Anschauung des Judentums und seines Verhältnisses zum Christentume, wie sie in eigentümlicher und grossartiger Weise der Hebräerbrief ausgesprochen hat, wenn er das Judentum nur als

ἱεροσύνη, als ceremoniale Cultusanstalt auffasst und im Zusammenhange damit den νόμος als eine Aufstellung von δικαιώματα σαρκός begreift, eine Anschauung, welche im Evangelium des Paulus fast ganz, und in seiner Lehre von der δικαιοσύνη ganz in den Hintergrund tritt (Gal. 4, 1—11).

An diese Schilderung des Paulus als Typus der jüdischen Gerechtigkeit schliesst sich nun die andere Schilderung des Paulus als Typus der Hingabe dieser jüdischen Gerechtigkeit. Typus dieser Hingabe ist Paulus dadurch, dass er nicht etwa, wie die Judenchristen, den Gegensatz jüdischer und christlicher Gerechtigkeit in der Weise trüber Vermittelung von Gesetz und Glauben neutralisirt, sondern dass er die Gegensätze in ihrer prinzipiellen Schärfe festhält, und von dem einen Gegensatz schlechthin zu dem andern Gegensatze fortgeht. Man begreift die enge innere Beziehung, in welcher grade diese Darstellung mit dem Zwecke des Verf. steht, die aus heidnischen und jüdischen Gläubigen gemischte Gemeinde auf dem Grunde des paulinischen Evangeliums zu Einem Bewusstsein zu einen. Diese schlechthinnige Aufgabe der jüdischen Gerechtigkeit spricht sich aber in der Ueberstärke der Ausdrücke aus, mit denen Paulus bekennt, dass er alle diese religiösen Vorzüge und Vortrefflichkeiten des gesetzesgerechten Juden, die er einst für Gewinn geachtet, um des Höherwerthes der Erkenntnis Christi Jesu für Schaden und Kehrlicht geachtet habe, um Christum zu gewinnen und in Christo erfunden zu werden, wie der Verf. auf Grund des εἶναί ἐν Χριστῷ und vielleicht mit Erinnerung an die entscheidende Stelle 2. Cor. 5, 17 einzigartig sich ausdrückt. Schon hier spielt der Gedanke von Röm. 10, 1 sqq. herein. Denn wie in dieser Stelle Paulus von dem Juden ausspricht, dass er Eifer um Gott habe, aber ohne Erkenntnis, weil er in Unkenntnis sei der Gottesgerechtigkeit, so ist auch hier Paulus dargestellt als einer, dem als Jude der ἥλος inne wohnt, aber ohne die Kenntnis Christi Jesu, dem aber als Christ der Höherwert dieser Kenntnis aufgeht, so dass er das Judentum hinwirft, um fortan Christum zu gewinnen und in ihm

erfunden zu werden. Die Erläuterung aber, wie dieses Christum gewinnen und in ihm erfunden werden sich verwirkliche, ist nun in dem dritten Gedankengliede enthalten, in welchem Paulus als der Typus der christlichen Gerechtigkeit geschildert wird.

Wesentlich im Anschlusse an Röm. 10, 1 sqq. wird diese christliche Glaubensgerechtigkeit zuerst nach ihrer paulinischen Objektivität geschildert. In Christo ist Paulus erfunden worden, insofern er nicht seine Gerechtigkeit hat. Mit dem einzigartigen Ausdrucke: *ἐμὴ δικαιοσύνη*, der den Ausdruck *ἡ ἰδίᾳ δικαιοσύνη*, Röm. 10, 3 nicht ganz so bezeichnend und unbestimmter wiedergibt, sollte die reine Subjektivität der jüdischen Gerechtigkeit in Folge menschlicher Eigentat gesetzlicher Werke ausgedrückt werden. Verf. bestimmt deshalb die *ἐμὴ δικαιοσύνη* durch den Zusatz *ἡ ἐκ νόμου*, in der Ausdrucksform, die nur noch Röm. 10, 5 sich findet. Da aber Verf. die hier in der Formel: *ὁ ποιήσας πάντα* etc. gegebene Erläuterung der *δικαιοσύνη ἡ ἐκ νόμου* auslässt, und auch *ἐξ ἔργων νόμου* nicht sagt, so bleibt doch grade das Moment, mit welchem Paulus sonst die menschliche Subjektivität der jüdischen Gesetzesgerechtigkeit auszudrücken pflegt, unausgesprochen und der eigentliche Begriff der *ἐμὴ δικαιοσύνη ἡ ἐκ νόμου* bleibt unbestimmt. Dieser jüdischen Gesetzesgerechtigkeit tritt nun die *δικαιοσύνη διὰ πίστεως Χριστοῦ* gegenüber, die Gerechtigkeit, welche vermittelt wird durch Glauben an Christum, und zwar in einer Formel, welche nur noch Röm. 3, 22 im cod. B. erhalten ist. Diese *δικαιοσύνη διὰ πίστεως Χριστοῦ* wird erläutert durch die eigentümliche und einzigartige Formel: *ἡ ἐκ θεοῦ δικαιοσύνη ἐπὶ τῇ πίστει*. Die Formel: *ἡ ἐκ θεοῦ δικαιοσύνη* ist an die Stelle der Formel: *ἡ τοῦ θεοῦ δικαιοσύνη, ἡ δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ, δικαιοσύνη θεοῦ* getreten (Röm. 10, 3. 1, 17; 3. 21. 22; 2 Cor. 5, 21; nicht aber cf. Röm. 3, 5; Jac. 1, 20; 2 Petr. 1, 1), mit welcher Paulus einen der eigentümlichsten Begriffe seiner Heilslehre feststehend zum Ausdrucke bringt. In dieser Formel ist der Genetiv *θεοῦ* nicht nur Gen. autoris im Allgemeinen als den Gott be-

zeichnend, der durch das Kreuz Christi die *δικαιοσύνη* heilsgeschichtlich verwirklicht hat, sondern Gen. causae efficientis und bezeichnet Gott als die wirkende Ursache der *δικαιοσύνη* des Menschen, als den, der den Gottlosen gerecht macht (Röm. 4, 5; 3, 26). Und der Genetiv soll — das ist die Absicht des Paulus — Gott logisch als das tätige Subjekt des religiösen Lebenszustandes der *δικαιοσύνη* (des Menschen) hinstellen. Denn der Gegensatz zu diesem Ausdrücke wäre *ἡ τοῦ ἀνθρώπου δικαιοσύνη*, wodurch der Mensch als das tätige Subjekt seiner *δικαιοσύνη* hingestellt wäre (cf. *ὁ ποιῶνς αὐτὰ ζήσεται ἐν αὐτοῖς*). Zwar hat Paulus diesen Ausdruck nicht; er wäre zu wenig bezeichnend und zu dunkel gewesen, da ja auch die *δικαιοσύνη θεοῦ* als eine *δικαιοσύνη ἀνθρώπου* (gen. poss.) gedacht ist. Aber an der einzigen Stelle, welche entscheidet (Röm. 10, 3), hat Paulus dem Ausdrücke: *ἡ τοῦ θεοῦ δικαιοσύνη*, den andern: *ἡ ἰδία δικαιοσύνη* d. h. *τοῦ ἀνθρώπου* (gen. autor.) *δικαιοσύνη* gegenübergestellt. Nun ist die Formel *δικαιοσύνη θεοῦ* wegen der grammatischen Unbestimmtheit des Genetivs allerdings dunkel und Paulus selbst hat dieselbe auch in anderem Sinne und den Genetiv als den des Besitzers einer Eigenschaft gebraucht (Röm. 3, 5). Aber wie die Entstehung der Formel als des Ausdrucks für das Heilsprinzip des neuen Bundes, für die objektive Gerechtigkeit auf Grund des sühnenden Stellvertretungstodes Christi, den Sinn derselben mit Notwendigkeit bestimmt, so lässt auch der jedesmalige Zusammenhang, in dem sie von Paulus gestellt ist, über den Sinn derselben nirgends einen Zweifel. Denn 2 Cor. 5, 20 ist *δικαιοσύνη θεοῦ* Prädikatsnomen zu *ἡμεῖς* und dies beweist sofort, dass die Gottesgerechtigkeit als Qualität und Lebenszustand des Menschen gedacht ist. Und zu derselben Auffassung zwingt Röm. 1, 17 und 3, 21, 22 die logische Näherbestimmung durch *ἐκ πίστεως* oder *διὰ πίστεως Χριστοῦ* und Röm. 10, 3 die Verbindung mit *ἀγροῶντες*, da die Hörer und Leser den Paulus unmöglich denken und sagen lassen konnten, die Juden hätten eine Unkenntniss gehabt über die Gerechtigkeit Gottes im Sinne einer subjektiven Eigenschaft

desselben¹⁾. Zufolge dieser Beobachtung des Sprachgebrauches des Paulus lässt sich aber nun kein Grund auffinden, weshalb dieser selbst die in seinem Denken für einen bestimmten und eigentümlichen Begriff festausgeprägte, eigentümliche Form mit einer andern sollte vertauscht haben. Wol aber können wir uns denken, dass ein anderes Bewusstsein als das des Paulus, um sich selber und anderen den Vorstellungsgehalt der Formel *δικαιοσύνη θεοῦ* klarer oder annehmlicher zu machen, den dunklen Ausdruck mit einem nach seiner Ueberzeugung klareren oder annehmlicheren vertauscht habe. Nun wird man zugestehen, dass mit der Präposition *ἐκ* ein entscheidendes Moment in dem paulinischen Begriffe der *δικαιοσύνη θεοῦ*, das Moment der Ursächlichkeit Gottes, richtig ausgedrückt sein könnte. Aber man wird auch zugestehen, dass das mit *ἐκ* bezeichnete Moment der Ursächlichkeit ein sehr weites und unbestimmtes ist, und dass die Frage entsteht, ob der Verf. das darin gedacht habe, was Paulus in dem charakteristischen Ausdrucke *ἡ τοῦ θεοῦ δικαιοσύνη*, hat ausdrücken wollen. Und nun wird man nicht ohne ein gewisses Erstaunen erkennen, dass in der Formel *ἡ ἐκ θεοῦ δικαιοσύνη* der Gegensatz gegen *ἐμὴ δικαιοσύνη*, der den Genetiv ohne *ἐκ* verlangt hätte, und damit der von Paulus gedachte Gegensatz zwischen der *δικαιοσύνη θεοῦ*, in welcher Gott das tätig bewirkende Subjekt der *δικαιοσύνη* ist, und der *ἰδία δικαιοσύνη* (*δικαιοσύνη ἀνθρώπου*) in welcher der Mensch das tätig wirkende Subjekt der *δικαιοσύνη* ist, aufgegeben worden und an die Stelle desselben ein neuer Gegensatz zwischen einer *δικαιοσύνη ἡ ἐκ νόμου* und einer *δικαιοσύνη ἡ ἐκ θεοῦ* getreten ist. Beide Gegensätze berühren sich, aber sie decken sich nicht, insofern nun das Moment zu-

1) Volkmar ist deshalb wieder in eine Mischung von Richtigem und Falschem zurückgefallen, wenn er (Römerbrief p. 75 A. 17) behauptet: „Die Gerechtigkeit „Gottes“ selbst (!) ist gemeint, die gerecht macht, wie 3, 21 ausgeführt wird, die er hat (?) und die er gibt.“ Gemeint ist von Paulus eine Gerechtigkeit, die von Gott als dem tätigen Urheber so ausgeht, dass er sie wirkt, nicht der Mensch.

rücktritt, dass Gott und nicht der Mensch es ist, der die Gerechtigkeit wirkt, dass Gott den Menschen zu einem Gerechten macht. Paulus hat daher mit vollem Rechte Röm. 10. 1 sqq. beide Gegensätze scharf auseinander gehalten, die der Verf. hier in dem *ἐκ τῆς δικαιοσύνης τῆς ἐκ νόμου* und in dem *τῆς ἐκ θεοῦ δικαιοσύνης ἐπὶ τῇ πίστει* verbindet, und durch diese Verbindung zwar nicht vernichtet, aber vermischt und verwischt. Hält man damit zusammen, dass grade die Objektivität der *δικαιοσύνη* des Paulus in der Formel *ἡ τοῦ θεοῦ δικαιοσύνη* ihren Ausdruck gefunden, dass diese reine Objektivität aber, welche jede Eigentätigkeit des Menschen ausschliesst, den Judenchristen das *σκέπδαλον* der paulinischen *δικαιοσύνη* war; hält man ferner damit zusammen, dass grade die Eigentätigkeit des Menschen in der Herbeiführung der *δικαιοσύνη* im Folgenden vom Verf. betont wird: so kann man nicht verkennen, dass nicht ohne ein gewisses Interesse, die reine Objektivität der Paulinischen *δικαιοσύνη* zu verwischen, hier von einem fremden Bewusstsein die anscheinend unbestimmte, und doch sehr scharf und bezeichnend gedachte Formel des Paulus (*δικαιοσύνη θεοῦ*) aufgegeben ist.

Mit diesem Momente nun: *ἡ ἐκ θεοῦ δικαιοσύνη*, in welchem die *δικαιοσύνη* als eine in Gott ihren Anfang nehmende und von Gott ausgehende dargestellt ist, verbindet der Verf. das andere *ἐπὶ τῇ πίστει*, mit welchem die Subjektivität der christlichen Gerechtigkeit zum Ausdrucke kommt. Mit Recht insofern, als in der Wirklichkeit des religiösen Lebens beide Momente immer vereinigt sein müssen. Auch Paulus verbindet deshalb beide Momente zu einer Vorstellung Röm. 1. 17; 3. 22. Aber auch hier verwendet der Verf. auf Grund einer eigentümlichen Anschauung einen eigentümlichen und für Paulus und im N. T. einzigartigen Ausdruck, indem er das Verhältniss des Glaubens zur Gottesgerechtigkeit mit *ἐπὶ* e. dat. ausdrückt. Paulus gebraucht zum Ausdrucke dieses Verhältnisses *ἐκ* oder, wo kein Missverstand zu befürchten, *διὰ* (Röm. 1. 17; 3. 22. 30). Aber *ἐκ πίστεως* ist die scharf bestimmte und eigentümliche Formel des

Paulus¹⁾ .Nun ist es gewiss eine eigentümliche Erscheinung, dass dieses ἐκ πίστεως nur allein bei Paulus sich findet, in der ganzen übrigen und auch der paulinischen Literatur des N. T. völlig verschwindet und überall durch διὰ ersetzt wird²⁾. Auch an unserer Stelle hätte es im Bewusstsein des Paulus gelegen, die δικαιοσύνη, ἡ διὰ πίστεως Χριστοῦ zu erläutern durch: ἡ τοῦ Θεοῦ δικαιοσύνη, ἐκ τῆς πίστεως (cf. Röm. 1, 17; 10, 3—6). Aber der Verf. sagt statt dessen ἐπὶ τῇ πίστει, offenbar freilich um das διὰ πίστεως in paulinischem Geiste zu erläutern und den Glauben als den subjektiven Grund der Gerechtigkeit festzuhalten. Aber er sagt dies in ἐπὶ c. dat. in anderer Weise (als bedingenden Grund und er vermeidet damit die rein antijudaistische Formel ἐκ πίστεως).

Es hängt dies mit einer andern Erscheinung zusammen, die jedem Kundigen sofort sich aufdrängt. Der Verf. will offenbar in den Worten v. 9 aus der Gesamtvorstellung des Paulus von der δικαιοσύνη das entscheidende und das erste Moment zur Darstellung bringen, die objektive Gerechtigkeit (aus Glauben), für welche Paulus den Ausdruck der δικαιοσύνη Θεοῦ geschaffen hat. Und zwar will er dies tun auf Grund dessen, dass er den Philippern versprochen hat, ein und dasselbe zu schreiben, was Paulus ihnen immer geschrieben und ver-

1) Ich halte daran fest, dass Gal. 2, 15—17 eine rein dialektische Gedankenbewegung ist, in welcher Paulus den Petrus vom Boden des Judentums und Judenthums zur Konsequenz seines Standpunktes fortbewegen will. Dieser ist das δικαιοθῆναι ἐκ πίστεως, weil darin die ἔργα rein ausgeschlossen werden. Ein mittlerer Punkt auf dem Wege zu dieser reinen Konsequenz ist das διὰ πίστεως Χρ. Ἰ. Denn in dem διὰ πίστεως bleibt noch ein δικαιοθῆναι ἐξ ἔργων möglich, welches durch den Glauben an Jesum Christum vermittelt wird. Auf diesem Punkte steht der Judenthumschrist. Und allein, weil er als Judenthumschrist zugestehen muss, dass einzig nur durch Vermittelung des Glaubens ein δικαιοθῆναι ἐξ ἔργων möglich wäre (ἐὰν μὴ), wird er zu dem Zugeständnisse gezwungen, dass allein der Glaube der Grund ist des δικαιοθῆναι. Cf. Holsten z. Ev. des Paulus und Petrus p. 273 und Protestantenbibel p. 726.

2) Das ἐκ πίστεως findet sich nur noch Hebr. 10, 38 in dem feststehenden Citat Hab. 2, 4 und Jacob. 2, 24, wo es bekämpft wird.

kündet habe, und will dies tun, um die Philipper auch hierdurch gegen eine etwaige Trübung ihrer Glaubenserkenntniss und ihres Glaubenslebens zu sichern. Und doch vermissen wir hier alle diejenigen Formeln, mit denen Paulus grade im Kampfe mit dem Judenchristentume, insoweit es die Wahrheit des neuen Heilsprincips der Gottesgerechtigkeit aus dem Glauben trübte, die reine Objektivität seiner Gottesgerechtigkeit am schärfsten und klarsten zum Ausdruck gebracht hat. Es fehlt das *δικαιοῦν* und die *δικαίωσις*, fehlt das *δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων νόμου* im Gegensatze zum *ἐκ πίστεως*, fehlt das *δικαιοῦσθαι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι*, fehlt das *λογίζεσθαι τὴν πίστιν εἰς δικαιοσύνην* d. h. es fehlen alle diejenigen Worte und Begriffe, welche dem Begriffe der objektiven *δικαιοσύνη* im Bewusstsein des Paulus seine klare Bestimmtheit geben. Aber es fehlen damit auch alle diejenigen, welche dem judenchristlichen Bewusstsein anstössig waren, aus welchen das judenchristliche Bewusstsein jene Consequenzen zog, in denen der paulinische Begriff der *δικαιοσύνη* sich ihnen als ein irreligiöser und unsittlicher darstellte (Röm. 6, 1. 15; 3, 8). Consequenzen, zu deren Abweisung Paulus den Nachweis führen musste, dass trotz der Objektivität seiner *δικαιοσύνη θεοῦ*, auch das subjektive religiöse Leben der Gläubigen aus der Sündigkeit herausgehoben sei. Und wie zunächst der Mangel jener Bestimmungen den negativen Beweis liefert, dass der Verf. des Briefes schlechterdings nicht, wie man noch immer wähnt, gegen judenchristliche Irrlehrer polemisiert, so beweist die enge Berührung unserer Stelle mit Röm. 10, 1 sqq. positiv, dass, wie Paulus dort gegen Juden sich wendet, so der Verf. auch hier im Gegensatze gegen jüdische Gerechtigkeit das Wesen der christlichen Gerechtigkeit beschreibt. Aber wenn nun alle jene scharf bestimmten, aber auch anstössigen Ausdrucksformen des Paulus für seine objektive Gerechtigkeit fehlen, in dem Grade fehlen, dass man überhaupt gar nicht einmal verstünde, was der Verf. meint und will, wenn man nicht fortwährend die Bestimmungen des Paulus aus den vier Briefen im Bewusst-

sein gegenwärtig hätte: so kann man unmöglich zugestehen, dass Paulus selber hier schreibe und schreibe auf Grund des Versprechens des *τὰ αὐτὰ γράφειν*. Man wird vielmehr schliessen dürfen, dass ein fremdes Bewusstsein hier sich ausspreche, dieses aber der Lehre des Paulus eine Form gebe, in welcher unter dem Anscheine der ächten Lehre des Paulus (*τὰ αὐτὰ γράφειν*), doch alle Anstösse namentlich für das judenchristliche Bewusstsein vermieden werden, um dieses Bewusstsein für die Lehre des Paulus zu gewinnen.

Mit dieser objectiven Seite der paulinischen *δικαιοσύνη*, insofern sie von Gott ausgeht, verkündet der Verf. nun von v. 10—14 die subjective Seite derselben und zwar so, dass v. 10. 11 den Inhalt, v. 12—14 aber die Form dieser subjectiven Gerechtigkeit zum Ausdrucke bringt. Verf. lässt nämlich den Paulus aussprechen, dass er diese Gerechtigkeit aus Gott auf Grund des Glaubens, die Gerechtigkeit, welche vermittelt wird durch den Glauben an Christus, zu dem Zwecke besitze, um Christum kennen zu lernen; dass dieses Christum kennen lernen aber darin bestehe, kennen zu lernen sowol die Kraft seiner Auferstehung, als die Genossenschaft seiner Leiden; dass dies aber wieder dadurch sich verwirkliche, dass er sich gleichforme der Form des Todes Christi und dies zu dem Zwecke, ob er etwa dadurch gelangen möchte zur Auferstehung und zwar zu der aus denen, die tot sind. Der Gedanke ist also, dass Paulus die objektive Gottesgerechtigkeit auf Grund des Glaubens zu dem Zwecke besitze, dass er einen eigentümlichen, inneren Lebensprozess in sich verwirkliche, um durch denselben etwa zur Totenauferstehung zu gelangen.

Schon diese Verknüpfung der objektiven religiösen Heilsgerechtigkeit und der subjectiven ethischen Lebensgerechtigkeit und die Form dieser Verknüpfung ist neu und eigentümlich. Der Paulus der vier Briefe kennt freilich auch diese beiden Seiten der christlichen Gerechtigkeit (cf. z. B. 2 Cor. 5, 21; Röm. 1, 17. c. Gal. 5, 5. 6; Röm. 6, 1—23; 8. 1—11); aber nirgends hat er diese beiden Seiten in so unmittelbare Be-

ziehung zu einander gesetzt, und das objektive Moment der Gerechtigkeit nur als das Mittel zur subjektiven Gerechtigkeit gefasst, so dass auf diese das Hauptgewicht des Heilsprozesses fällt, und auch die Auferstehung von dieser subjektiven Gerechtigkeit abhängig gemacht ist¹⁾.

Aber auch der Inhalt dieses inneren Lebensprozesses, in welchem die subjektive *δικαιοσύνη* sich verwirklicht, ist neu und höchst eigentümlich und einzigartig. Dieser innere Prozess besteht nämlich in dem *γινῶναι τὸν Χριστόν*, wie der Verf. hier neu und einzigartig für Paulus sagt²⁾, in dem innerlich im Geiste, nicht äusserlich in einem Werke sich vollziehenden Kennenlernen der Heilspersönlichkeit *Χριστός*. Den Inhalt des dunklen *γινῶναι τὸν Χριστόν* legt Verf. auseinander als die Verwirklichung des *ἐνθρηνηθῆναι ἐν Χριστῷ* (v. 9), und dieses denkt er sich auf Grund der Anschauung des Paulus offenbar als die Verwirklichung des *ἐνδύσασθαι τὸν Χριστόν* von Seiten derer, welche *ἐβαπτίσθησαν εἰς Χριστόν* d. h. *εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ* (cf. Gal 3, 27. Röm. 6, 3). Denn der Gedanke berührt sich enge mit der Ausführung Röm. 6, 3. (cf. l. c. p. 472 sqq. A.). Nun fällt aber sofort auf, dass der Verf. wieder mit dem ganz einzigartigen Ausdrücke im N. T. *ἡ δύναμις τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ*“ in diesem inneren Lebensprozesse die Auferstehung des *Χριστός* dem Tode desselben voranstellt. Nicht allein im Wesen des Evangeliums des Paulus als des *λόγος τοῦ σταυροῦ*, sondern auch im Wesen der Sache selbst lag es, hier den *θάνατος τοῦ Χριστοῦ* voranzustellen. Und deshalb hat auch Paulus da, wo er den neuen religiösen Lebensprozess des Christusgläubigen als die mystische innere Lebenseinheit mit dem Leben des *Χριστός* in seinen beiden entscheidenden Lebensmomenten darstellt Röm. 6, 1 sqq., was der Verf. hier das *γινῶναι τὸν Χριστόν*

1) Vergleiche jedoch den Ansatz und die Andeutung dieser Verknüpfung und ihrer Form in dem *ἵνα* Röm. 8, 4.

2) Denn das *γινώσκειν (κατὰ σάρκα) Χριστόν* 2 Cor. 5, 16 hat einen ganz anderen Sinn (cf. 1 Joh. 2, 3. 4). Cf. aber eben Röm. 10, 2. 3.

nennt, ganz natürlich und der Sache entsprechend den *θάνατος* vorangestellt. Und diese Voranstellung der *ἀνάστασις* ist innerhalb der Anschauung, welche hier ausgesprochen wird, für ein paulinisches Bewusstsein so wider-natürlich, dass den Verf. nur ein besonderes Interesse dazu bewogen haben kann. Dies aber ist dasselbe Interesse, aus welchem der Verf. die Lebensgemeinschaft mit dem Kreuzestode Christi durch die im N. T. und namentlich für Paulus ganz einzigartige Formel: *ἡ κοινωνία τῶν παθημάτων αὐτοῦ* zum Ausdrucke gebracht hat. Denn freilich hat Paulus die Formeln: *τὰ παθήματα τοῦ Χριστοῦ* und *κοινωνοὺς εἶναι τῶν παθημάτων* (2 Cor. 1, 5—7) und spricht davon, dass diese *παθήματα τοῦ Χριστοῦ*, diese Leiden der Messiaspersönlichkeit *Χριστός* während seiner Messiasstätigkeit auf Erden, in überschwänglicher Weise auf ihn hereinbrechen, wie an unserer Stelle von einer Anteilnahme des Paulus an den *παθήματα τοῦ Χριστοῦ* die Rede ist. Aber 2 Cor. 1, 4. 5 cf. 1, 8 sqq. steht dieser Ausdruck doch in einem andern Gedanken und bezeichnet eine Teilnahme des Paulus an den Erdenleiden des Messias, zu denen allerdings der Tod auch gehört, durch Erfahrung und Ertragung wirklicher, selbst dem Tode nahebringender Leiden innerhalb seiner apostolischen Wirksamkeit¹⁾, während hier der Ausdruck: *κοινωνία τῶν παθημάτων τοῦ Χριστοῦ* als Erläuterung des *γινῶναι τὸν Χριστόν*, des innerlichen Kennenlernens und Erfahrens des *Χριστός*, ein geistiges, ein ideelles Verwirklichen der Todesleiden des *Χριστός* an der Persönlichkeit

1) Es wäre deshalb an sich wol möglich, dass Verf. bei dem Ausdrucke *ἡ δύναμις τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ* an 2 Cor. 4, 10. 11 gedacht hätte (Baur; Hilgenfeld). Aber auch diese Stelle erklärt nicht die Voranstellung der *ἀνάστασις* und sie würde auch nur beweisen, dass Verf. eine Anschauung des Paulus, die er auf ein besonderes Lebensverhältnis seiner apostolischen Wirksamkeit ausgesprochen, hier verallgemeinert und auf den allgemeinen religiösen Lebensprozess bezogen habe.

Uebrigens klingt die Stelle 2 Cor. 4, 10. 11 so wenig an Phil. 3, 10 an, dass auch dadurch die Beziehung dieser Stelle auf Röm. 6 nicht widerlegt werden könnte.

des Paulus bezeichnet, ein *σύμφυτον γενέσθαι τῷ ὁμοιωμάτι τοῦ θανάτου αὐτοῦ* Röm. 6, 5 im Sinne des Satzes: *οἱ δὲ τοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ τὴν σάρκα ἐσταύρωσαν σὺν τοῖς παθήμασιν καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις* (Gal. 5, 24). Denn dass einzig und allein dies der Sinn dieser Formel ist, beweist der Gedanke, dass diese *κοινωνία τῶν παθημάτων τοῦ Χριστοῦ* als Inhalt des *γινῶναι τὸν Χριστόν* sich verwirkliche durch das *συμμορφίζεσθαι τῷ θανάτῳ τοῦ Χριστοῦ* (Röm. 6, 5 cf. l. c. p. 473 A.). Der gleiche Ausdruck, wie 2 Cor. 1, 5. 7. ist also hier in einem ganz anderen Sinne verwandt. Nun ist offenbar die als Ausdruck des Paulus klingende, aber mit ganz anderem Inhalt gefüllte Formel: *κοινωνία τῶν παθημάτων τοῦ Χριστοῦ* im Sinne der Formel des Paulus: *Χριστῷ συνεσταύρωμαι* (Gal. 2, 20. Röm. 6, 5) nicht zufällig entstanden oder gewählt. Erinnern wir uns daran, dass der *σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ*, der *Ἰησοῦς Χριστὸς καὶ οὗτος ἐσταυρωμένος* (1 Cor. 1, 17. 18. 23; 2, 2; Gal. 3, 1) zwar der Inhalt des heidenchristlichen Evangeliums des Paulus, aber den Judenchristen ein *σκάνδαλον* war (Gal. 5, 11; 1 Cor. 1, 23), dass Paulus deshalb aus Schonung gegen die Römischen Judenchristen im Römerbriefe dieses *σκάνδαλον* trotzdem, dass es der charakteristische Ausdruck für sein Evangelium ist, bis auf die leise Andeutung Röm. 6, 6 ganz vermeidet und durch eine andere Formel ersetzt (Röm. 3, 25); erinnern wir uns daran, dass im Gegensatze zu dem *Χριστὸς ἐσταυρωμένος* des Paulus der dogmatische religiöse Ausdruck des judenchristlichen Bewusstseins der *Χριστὸς παθὼν* ist (Mt. 16, 21 parall.) und dass dieser Ausdruck auch in die paulinisirenden und unionistischen Schriften übergegangen ist (Hebr. 2, 18; 5, 8; 9, 26; 13, 12; 2, 9. 10; 1 Petr. 2, 21. 23; 3, 18; 4, 1; 1, 11; 4, 13; 5, 1. Act. 1, 3; 3, 18; 17, 3 (cf. Luc. 24, 26. 46) 26, 23): so werden wir erkennen, dass der an dieser Stelle und in diesem Zusammenhange für Paulus ganz ungewöhnliche Ausdruck *κοινωνία τῶν παθημάτων αὐτοῦ* vom Verf. auch hier aus Entgegenkommen und zur Schonung eines judenchristlichen Bewusstseins gewählt ist. Und nun erkennen wir auch

den Grund der Voranstellung der *ἀνάστασις*. Für Paulus war die eigentliche messianische Heilstatsache der *σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ*. Dieser war und blieb für das judenchristliche Bewusstsein ein *σκάνδαλον*. Dieses judenchristliche Bewusstsein aber sah die messianische Heilstatsache ausser in dem Leben des Messias und dessen *ἔργα καὶ λόγοι*, grade in der *ἀνάστασις*, seit welcher der Messias als der Erfüller und Vollender der Heilsverheissungen ein neues Leben gewonnen hatte. Wie Paulus daher in seiner Verkündigung den *σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ*, so betonte das judenchristliche Bewusstsein in seinem Evangelium die *ἀνάστασις τοῦ Χριστοῦ*. Denn: *ἐγενόμην νεκρὸς, καὶ ἰδοὺ ζῶν εἰμι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων* — das ist die wunderbare Frohbotschaft, welche das Judenchristentum als Gewähr des Heils verkündet. Daher spricht auch hier inmitten eines ächt paulinischen Gedankens in der Voranstellung der *ἀνάστασις* der Verf. des Briefes sein Entgegenkommen gegen das judenchristliche Bewusstsein aus.

Wie nun aber das *γινῶναι τὸν Χριστόν* als das *γινῶναι καὶ τὴν δύναμιν τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ καὶ κοινωνίαν τῶν παθημάτων αὐτοῦ*¹⁾ sich verwirkliche, drückt der Partizipialsatz *συμμορμιζόμενος τῇ θανάτῳ αὐτοῦ* aus. Auch diese Formel ist wieder eine einzigartige, ja *συμμορφίζεσθαι* vielleicht eine Bildung des Verf. des Briefes nach dem *σύμμορφον εἶναι* Röm. 8, 29. Sie soll offenbar hier den dunklen Ausdruck *συμφύτους γεγονέναι τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ* vertreten, wie ja *μορφή* und *ὁμοίωμα* Synonyma sind und soll den subjektiven religiösen Lebensprozess des Gläubigen darstellen als ein dauerndes (part. praes.) und ununterbrochenes sich Gleichgestalten dem Tode der Heilspersönlichkeit *Χριστός*. Der Ausdruck hebt aber das Moment der subjektiven Tätigkeit (sich

1) Vielleicht ist diese auffallende Lesart d. h. die Weglassung des bestimmten Artikels vor *κοινωνίαν* (Lachm. mit s. A. B. u. Tisch. VIII) die ursprüngliche. Der Artikel ist in ihr nicht gesetzt, aber gedacht, insofern der Artikel vor *δύναμιν* auch auf *κοινωνίαν* im Gedanken bezogen ist. Die Nichtsetzung des Artikels würde dann die innige Zusammengehörigkeit der beiden Momente ausdrücken, cf. 1, 19, 25.

gleichgestalten) innerhalb der Darstellung der subjektiven Gerechtigkeit hervor und ist dazu glücklich und passend, aber warscheinlich auch absichtlich gebildet. Denn wenn Paulus, um die Objektivität seiner *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως* festzuhalten, auch den religiösen Lebensprozess im Subjekte als einen objektiv in ihm sich vollziehenden darzustellen bestrebt ist (cf. Röm. 6, 1 sqq. und in Röm. 8, 4 die eigentümliche Passivendung: *ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῇ ἐν ἡμῖν*), wenn diese Objektivität aber gegensätzlich gegen das judenchristliche Bewusstsein festgehalten ist, so stellt der Verf. hier den religiösen Lebensprozess im Subjekte als einen durch subjektive Tat von ihm vollzogenen dar, um dem judenchristlichen Bewusstsein entgegenzukommen.

Und auf dasselbe Ziel hin wirkt auch das letzte Moment dieses Gedankengliedes. Der Verf. lässt den Paulus endlich aussprechen, dass er innerhalb dieses Lebensprozesses der subjektiven Gerechtigkeit diese Tätigkeit des dem Tode Christi sich Gleichgestaltens stetig an sich vollziehe, um dadurch zu versuchen, ob er wol zur Auferstehung und zwar der aus Toten gelangen möchte. Auch hier sind Ausdrücke und Vorstellungen neu und einzigartig für Paulus und im N. T. Den anschaulichen Ausdruck *ἐξανάστασις* hat im Sinne der Auferstehung der Verf. vielleicht zuerst in die Sprache des christlichen Bewusstseins übertragen. Der Verf. fühlt aber noch das Bedürfnis den Ausdruck näher zu bestimmen durch den unterscheidenden Zusatz „*ἐκ νεκρῶν*“, weil er vorher den Ausdruck *ἀνάστασις* von der Auferstehung Christi aus dem Tode in einem Zusammenhange gebraucht hatte, wo er auf die ideelle Auferstehung der Gläubigen zu einer ethischen *καινότης ζωῆς* bezogen war (Röm. 6, 4). Der Ausdruck bezeichnet also allerdings die allgemeine Totenaufstehung (cf. Luc. 20, 35. Act. 4, 2) der Gläubigen, der *οἱ τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ* (1. Cor. 15, 23). Aber mit dem Ausdrücke „*εἰπὼς καταντήσω εἰς*“ stellt der Verf. diese allgemeine Totenaufstehung als das zu erreichende Ziel der zwecksetzenden Tätigkeit des *συμμορφοῦν*

τῷ θανάτῳ hin. Der Sinn des ganzen Ausdrucks ist also, dass Paulus stetig dem Tode Christi sich gleichgestalte, um als letztes Ziel seiner religiösen Lebenstätigkeit die Teilnahme an der allgemeinen Totenauferstehung zu gewinnen. Und da nun hierdurch die Teilnahme an der Totenauferstehung von der subjektiven Gerechtigkeit abhängig gemacht und als der Lohn Gottes für die subjektive Gerechtigkeit gedacht ist, so war es damit notwendig gegeben, dass mit dem εἰπὼς die Erreichung dieses Zieles als eine für das Bewusstsein des Subjekts ungewisse hingestellt wurde. Der Ausdruck ist ein ausserordentlich glücklicher und treffender. Denn insofern er einerseits die Teilnahme an der Totenauferstehung durch das subjektive Streben und die subjektive Beschaffenheit des religiösen Subjektes bedingt sein lässt, kommt er dem jüdenchristlichen Bewusstsein entgegen, insofern er aber andererseits diese Teilnahme von der Anschauung und dem Willen Gottes abhängig macht (cf. v. 13: ἐγὼ ἐμαυτὸν οὐ λογιζομαι κατελιγμέναι) vermeidet er die Sicherheit und Selbstgewissheit des jüdischen Bewusstseins in Betreff der subjektiven Gerechtigkeit und ihres Lohnes.

Aber allerdings aus dem Bewusstsein des Paulus ist dieser Gedanke nicht gesprochen. Zunächst ist seiner eigenen Auferstehung Paulus nie so ungewiss gewesen, dass er so zweifelhaft darüber gesprochen hätte. Auch ist dies sicherlich nicht die Meinung des Verf. des Briefes (cf. 1, 23). Aber da Paulus in der ganzen Stelle nur als Repräsentant und Träger des waren christlichen Bewusstseins überhaupt spricht (cf. auch v 15: ὅσοι οὖν τέλειοι) so muss sein individuelles Bewusstsein die Form des allgemeinen annehmen. Für den Christen überhaupt also und zwar für den τέλειος ἐν Χριστῷ gilt das εἰπὼς, wenn er im subjektiven religiösen Lebensprozesse durch seine religiöse und sittliche Tätigkeit die Teilnahme an der Auferstehung erreichen will. Aber grade keine Spur in den vier anerkannten Briefen führt darauf, dass dies eine Anschauung des Paulus gewesen sei. Er weiss freilich, dass alle Gläubigen in das Gericht der Totenauf-

erstehung kommen (2 Cor. 5, 10. Röm. 14, 10); er weiss auch, dass das Schicksal der Gläubigen in diesem Gerichte je nach ihren *ἔργα* im Leben ein verschiedenes sein wird (1 Cor. 3, 12—15), er weiss daher auch vielleicht von verschiedenen Graden der Seligkeit der Gläubigen in der *ζωὴ αἰώνιος*: aber darüber ist Paulus nie ungewiss gewesen, dass der Gläubige überhaupt zur Totenaufstehung und zum ewigen Leben gelange (cf. 1 Cor. 3, 15 das *αὐτὸς δὲ σωθήσεται* c. 1 Cor. 5, 5 cf. dagegen Röm. 11, 20—23). Und ganz natürlich. Denn wie er die Teilnahme am Tode nicht von der subjektiven Sünde des Sünders, so hat er die Teilnahme an der Totenaufstehung nicht von der subjektiven Gerechtigkeit des Gläubigen abhängig gemacht. Die Forderung aber, dass der Gläubige, wenn er hier sündigt, nicht dort der Erbe der ewigen Heilsgüter sein könne, hat er dadurch ausgeglichen, dass er einmal des Glaubens lebt, es werde die Schuld und Strafe der Sünde des Gläubigen von der Gnade Gottes um des Sühnopfertodes willen seines Sohnes getilgt (Gal. 2, 20. 21), dass er andermal der Ueberzeugung ist, es werde die Sünde der Gläubigen schon hier durch Leiden abgeüsst (1 Cor. 11, 32 cf. c. 5, 5), damit diese nicht dereinst mit der sündigen Welt zum ewigen Verderben verurteilt werden. Und die Gewissheit des Paulus, dass auch der Gläubige nie die volle subjektive Gerechtigkeit gewinnen könne (Gal. 5, 5; 2, 20), ist bei dem Zusammenhange der *δικαιοσύνη* und der *ζωή*, den Paulus objectiv, der Verfasser subjectiv setzt, diesem zu der Ungewissheit geworden, ob er die Totenaufstehung durch subjektive Gerechtigkeit gewinnen möge. Wir sehen aber auch in diesem Zuge ein Entgegenkommen gegen jüdenchristliches Bewusstsein.

An diese Darstellung des Lebensinhaltes der subjektiven Gerechtigkeit schliesst sich im engsten Zusammenhange die Darstellung der Form des Bewusstseins, welche diesen Lebensprozess des Gläubigen, dieses stetige *συνμορφίζεσθαι τῷ θανάτῳ τοῦ Χριστοῦ*, begleitet. Diese Form besteht darin, dass der Gläubige an keinem Punkte

dieses Lebensprozesses, der auf die vollendete subjektive Gerechtigkeit und die damit gegebene Lebensvollendung gerichtet ist, über sich selber urteilt, dass er diese vollendete subjektive Gerechtigkeit schon erreicht habe, dass er deshalb unermüdet vorwärts strebt, ihre Vollendung zu erreichen. Diesem Gedanken liegt die Anschauung des Paulus zum Grunde, dass die subjektive Gerechtigkeit ein nie erreichtes und immer nur gehofftes Lebensideal des Gläubigen ist (Gal. 5, 5). Daraus quillt die demütige Gesinnung, welche den Christen von dem Juden, und die subjektive Gerechtigkeit des Christen von der des Juden unterscheidet (cf. l. c. p. 475). Es mischen sich hier die Ausdrücke und Vorstellungen von 1 Cor. 9, 24 sqq. mit denen von Röm. 9, 30 sqq., aber in eigentümlicher Weise zu einem eigentümlichen Gedanken gestaltet. Paulus spricht 1 Cor. 9, 23 von seiner apostolischen Tätigkeit und seinem Streben, ein Mitgenosse der Evangeliumsverkündigung zu werden (Gal. 2, 9). Dabei stellt er sich unter dem Bilde eines Wettläufers im Stadium dar, der mit aller Anstrengung ringt, den Siegespreis zu gewinnen. Wie aber diese Wettläufer nach einem vergänglichen, so ringt er nach einem unvergänglichen Siegespreise, nach dem Lohne eines Mitgenossen der Verkündigung, eines Apostels, im ewigen Leben. Dieses einen besonderen Lebenszustand darstellende ächt Paulinische Bild überträgt der Verf. hier auf den religiösen Lebensprozess der subjektiven Gerechtigkeit überhaupt¹⁾. Und so mischt sich denn in den Gedanken die Erinnerung an Röm. 9, 30, wo in verwandten und gleichen Ausdrücken von einem *διώζειν* und *καταλαβάνειν τὴν δικαιοσύνην* die Rede ist. Aus dieser Uebertragung erklären sich alle Abweichungen des Bildes und Gedankens, der dadurch wieder zu einem ganz neuen und eigentümlichen und einzigartigen geworden ist.

Verf. hatte die Teilnahme an der Totenauf resurrection

1) Wir haben also hier wieder dieselbe Erscheinung, wie oben bei den *παθήματα τοῦ Χριστοῦ*, dass eine von Paulus für eine besondere Lebenslage geschaffene Ausdrucksform vom Verf. verallgemeinert ist.

als das mögliche, aber noch ungewisse Ziel seiner religiösen Lebenstätigkeit hingestellt. In einem asyndetisch angefügten Satze, der also bei dem vorhergehenden Gedanken noch beharrt, wird diese Stimmung der Ungewissheit in der Möglichkeit erläutert, indem zugleich dem Missverständnisse begegnet wird, als ob das Subjekt in dieser subjektiven religiösen Lebenstätigkeit in irgend einem Momente die Gewissheit besitzen könne, durch seine subjektive Tätigkeit das Ziel seiner religiösen Lebenstätigkeit erreicht zu haben. Nicht dass ich es bereits ergriff, lässt Verf. den Paulus sagen, oder dass ich bereits ein *τέλειος ἐν Χριστῷ* geworden sei¹⁾, ich jage aber nach, ob ich wol ergriffe, auf Grund dessen, dass ich von Christo ergriffen worden bin. So spricht der Verf. in einer neuen und einzigartigen Formel, die aber ganz aus dem Geiste des Paulus geschöpft ist, und die Lebenstätigkeit des menschlichen Subjekts auf eine vorhergehende göttliche zurückführt (cf. 2. 13; Röm. 8. 2. 4. 8. 10. 11; 9, 16; 1 Cor. 13, 12, Gal. 4. 9). Aus diesem Bewusstsein, nicht ergriffen zu haben, folgt aber das unermüdete Streben, zu ergreifen. Daher fährt der Verf. fort: Brüder, ich über mich selber urteile nicht ergriffen zu haben; eins aber (tue ich) — das, was in meinem religiösen Lebensstreben als ein schon Erreichtes hinter mir liegt, vergessend, nach dem hin, was als ein noch nicht Erreichtes vor mir liegt, mich ausstreckend — immer das Ziel ins Auge fassend, eile ich los auf den Siegespreis der oberen, himmlischen Berufung Gottes in Christo Jesu. So mit einem neuen, einzigartigen, aber treffenden und ganz natürlich aus der allgemeinen Anschauung hervorwachsenden Bilde — *τὸ βραβεῖον τῆς ἀνω κλήσεως τοῦ θεοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* — drückt Verf. das aus, was Paulus in einer andern Anschauung und wieder in dem individuellen Lebensverhältnisse seiner apostol. Wirksamkeit das *βραβεῖον τοῦ ἀγῥάτου σπαράτου* genannt hatte (1 Cor. 9. 24. 25) und weist damit zum Schlusse darauf hin, dass das letzte Zie-

1) Cf. über dieses ἢ Meyer a. l.

der religiösen Lebensentwicklung des Gläubigen nicht im Diesseits, sondern im Jenseits, nicht auf der Erde und im Irdischen, sondern im Himmel und im Geistigen gegeben sei¹⁾).

Ueerblicken wir diese ganze Gedankenreihe noch einmal, so werden wir in ihr eine tief aus dem Bewusstsein und aus den Worten des Paulus geschöpfte und doch neue, eigentümliche, geistvolle Darstellung der *δικαιοσύνη* des Paulus finden. Geistvoll ist sie, weil der Paulus, in dessen Leben und Bewusstsein der Gegensatz der beiden Formen der jüdischen und christlichen *δικαιοσύνη* in ihrer schärfsten und reinsten Ausbildung gefallen war, hier als Typus der jüdischen und der christlichen Gerechtigkeit dazu benutzt wird, um an dem Gegensatze der beiden Formen der Gerechtigkeit das reine Wesen der christlichen Gerechtigkeit zur Anschauung zu bringen. Und man wird bei tieferem Eindringen in den Abschnitt gewiss immer von neuem überrascht sein von der geistvollen Feinheit, mit welcher derselbe gestaltet ist, mit welcher der Verf. den Paulus als das Urbild der jüdischen und christlichen Gerechtigkeit zeichnet und zur Gestaltung dieses Urbildes von Gal. 1, 13. 14 bis 1 Cor. 9, 24. 25 lauter individuelle Lebenszüge des Paulus verwendet, diese individuellen Züge aber namentlich auch durch Mischung mit allgemeineren Vorstellungen immer ins Urbildliche erhebt²⁾. Geistvoll ist diese Darstellung, weil der Verf. hier die verschiedenen Momente im Begriffe der paulinischen *δικαιοσύνη*, das objektive und das subjektive und dieses nach Inhalt und

1) Mit diesem Momente des Gedankens weist der Verf. vorwärts auf die Darstellung der allgemeinen christlichen Lebensanschauung hin (3, 17—21).

2) Aber man wird auch gestehen, dass nicht Paulus selber in dieser Weise als Urbild sich darstellen konnte. Es ist immer noch ein anderes, zu bitten: werdet meine Nachahmer, und auszusprechen (3, 17): seht in mir das Urbild eures Lebens und Strebens. Nur eine fremde Persönlichkeit, welche mit der vollen Hingabe bewundernder Liebe in das Wesen und Leben des Paulus sich versenkt hatte, kann diesen Abschnitt geschaffen haben.

Form, in innere Beziehung zu einander setzt und zur Einheit einer Gesamtanschauung verbindet. Auch Paulus trägt alle diese Momente in seinem Bewusstsein, aber unverbunden und unvermittelt. Sein Hauptaugenmerk ist darauf gerichtet, den Begriff der objektiven *δικαιοσύνη θεοῦ*, den er auf Grund des Kreuzestodes des Messias als der Offenbarungstatsache eines neuen Heilsprinzipes erfasst hatte, ins Licht zu stellen und namentlich dem jüdenchristlichen Bewusstsein zu begründen. In dieser objektiven *δικαιοσύνη* ist das Gesetz Mosis sowol als Heilsgrund, wie als Lebensgrund für ihn aufgehoben. Nun aber hat das religiöse Leben des Juden an der Taterfüllung der Gebote des mosaischen Gesetzes bis dahin seinen Inhalt und seinen Gehalt gehabt. Paulus fühlt also das Bedürfnis dem religiösen Leben des Subjekts einen neuen Inhalt, ein neues Gebiet der religiösen Lebenstätigkeit zu geben. Und es zeugt für die Konsequenz und die Tiefe des Geistes des Paulus, dass er auch dies neue Leben des Gläubigen auf eben die beiden entscheidenden Heilstat-sachen im Leben des Messias zurückführt, in denen dasselbe als der neue Heilsgrund erscheint, auf den Tod und die Auferweckung des Messias, dass er diesen neuen Heilsgrund auch zu dem neuen Lebensgrunde macht, und das neue religiöse Leben als eine stetige Abbildung des Kreuzestodes und der Auferstehung des *Χριστός* anschaut, als eine stetige Verwirklichung des *Χριστός ἐν ἡμῖν* (Röm. 6, 1 sqq.), oder, da *Χριστός* zugleich *τὸ πνεῦμα (τοῦ θεοῦ)* ist, als eine durch den Tod der Kräfte der *σάρξ* bedingte Verwirklichung der in dem göttlichen *πνεῦμα* gesetzten neuen Lebenskräfte (cf. Röm. 8, 1—11; Gal. 5, 20; 1 Cor. 12, 4—11; Röm. 12, 4 sqq.). Auch kennt Paulus aus eigener Lebenserfahrung die neue religiöse Lebensstimmung, welche in diesem neuen Lebensprozesse Bewusstsein und Gemüt des Gläubigen erfüllt, die Stimmung der schmerzlich seufzenden Demut, welche da weiss, dass, so lange der Gläubige im Fleische lebt, diese subjektive Gerechtigkeit ein nie erreichtes Hoffnungsideal ist (cf. Gal. 5, 5. 2, 20. Röm. 8, 23). Aber alle diese Momente stehen

im Bewusstsein des Paulus noch unvermittelt neben einander wesentlich deshalb, weil sein ganzes Lebensinteresse auf die Durchführung des neuen Heilsmomentes der objektiven Gerechtigkeit gerichtet ist. Der Verf. des Philipperbriefes dagegen hat diese Momente zu Einer Gesamtanschauung verbunden und innerlich mit einander vermittelt, indem er die subjektive Gerechtigkeit als den Zweck der objektiven, und die *πίστις* als die beide verbindende Mitte setzt, indem er die *πίστις* ebensowol als den Grund aufzeigt (*ἐπὶ τῇ πίστει*), auf welchem die objektive Gerechtigkeit an dem einzelnen Gläubigen sich verwirklicht, wie als den Grund, auf welchem eine neue subjektive Gerechtigkeit in dem Subjekte sich erbaut, wenn dieses im Glauben Christum innerlich ergreift und in sich zu einem neuen Leben abbildet. Freilich tritt in dieser Verknüpfung, welche die objektive Gerechtigkeit nur als das Mittel der subjektiven setzt, und consequent an die subjektive Gerechtigkeit die Auferstehung und das Leben und die Erlangung aller Heilsgüter knüpft, die objektive Gerechtigkeit aus ihrer entscheidenden Bedeutung und aus ihrer Selbstständigkeit, welche sie beim Paulus hat, in den Grund und Hintergrund zurück. Doch hat Paulus selbst diese teleologische Verbindung angedeutet (Röm. 8, 4 *ἵνα*) und eine andere war kaum möglich, wenn man eine innere Verbindung dieser Momente herstellen wollte.

Neu und eigentümlich aber ist diese Darstellung deshalb, weil in ihr durch oft nur leisen und fast unmerklichen Wandel der Ausdrücke, Begriffe, Gedanken des Paulus die Lehre desselben von der *δικαιοσύνη*, umgeformt ist. Auf diese durchgängige Neuheit der Formeln und Vorstellungen ist oben hingewiesen worden. Aber von entscheidender Bedeutung ist es, noch einmal sich klar zu machen, wie alle diese Umformungen aus dem Einen Interesse hervorgegangen sind, der Lehre des Paulus eine Gestalt zu geben, in welcher durch Beseitigung der Anstöße des jüdenchristlichen Bewusstseins jüdische und heidnische Gläubige zu Einem religiösen Bewusstsein sich einigen moch-

ten¹⁾. Unter der Ankündigung, dass Paulus hier dasselbe schreibe, was er immer verkündet habe, ist neu und eigentümlich die Gegenüberstellung des Judentums und Christentums: sie macht das Judenchristentum vergessen, dass mit diesem und gegen dieses einst der Kampf des Paulus geführt wurde, und indem sie in dem Judentum den gemeinsamen Gegner aufzeigt, eint sie die jüdischen und heidnischen Gläubigen zur Gemeinsamkeit (cf. 1, 27 sqq.). Neu und eigentümlich ist die Charakterisirung des Judentums und des Christentums nach den Gegensätzen der reinen Aeusserlichkeit und reinen Innerlichkeit: sie entfremdet das Gemüt des Judenchristen den hohl und leer gewordenen Formen des Judentums. Neu und eigentümlich ist die Charakteristik des Christentums als der *περιτομή*: sie gewinnt das Gemüt des Judenchristen, insofern er in dem Christentum nur das vergeistigte, das wahre Judentum sieht. Neu und eigentümlich ist die Darstellung des Paulus als des Typus der jüdischen und christlichen Gerechtigkeit und des Ueberganges von der einen zur andern: sie stellt in dem jüdischen Christen Paulus den Judenchristen ein Vorbild ihres Verhaltens auf. Neu und eigentümlich ist die Beziehung der Gesetzesgerechtigkeit nur auf das Ceremonial- und Ritualgesetz: sie macht das Judenchristentum vergessen, dass Paulus durch die Gerechtmachung in Christo das Gesetz auch als ethisches aufgehoben hatte. Neu und eigentümlich ist die Darstellung der objektiven Gerechtigkeit: sie macht dieselbe dem Judenchristentum annehmlicher namentlich durch Vermeidung der alten dem judenchristlichen Bewusstsein anstössigen Formeln. Neu und eigentümlich ist die Verknüpfung der objektiven und subjektiven Gerechtigkeit als nur Mittel

1) Dabei verkenne ich keineswegs, dass auch heidenchristliche Gläubige in der paulinischen Gemeinde im Interesse der sittlichen Freiheit des Menschen an der reinen Objektivität der paulinischen *δικαιοσύνη* Anstoss nehmen mochten, dass also auch vielleicht heidnische Gläubige vom Verf. ins Auge gefasst werden. Aber sein wesentliches Interesse wird immer auf jüdische Gläubige gerichtet gewesen sein.

zum Zweck, und die damit gegebene Hervorhebung der subjektiven Gerechtigkeit als auch der Vorbedingung der Auferstehung: sie mildert und hebt den entschiedensten Anstoss des judenchristlichen Bewusstseins an der objektiven Gerechtigkeit des Paulus, dass die religiöse Beschaffenheit des Subjekts gleichgültig sei für die Gnade Gottes bei der Erteilung der Heilsgüter und dass das Subjekt in ethischen Quietismus verfallen werde.

Und bei allem Entgegenkommen gegen das judenchristliche Bewusstsein hält die Darstellung, freilich nicht ohne eine gewisse Verflüchtigung ins Unbestimmte und eine gewisse Verflachung, doch wieder den Geist des Paulus fest und zieht das judenchristliche Bewusstsein in den Paulinischen Geist hinein. Gewiss ein Meisterstück einer Einigungsformel, wie kaum ein zweites! Aber, wenn nun auch das Streben selbst, Judenchristen und Heidenchristen im Evangelium von Christus zu Einem Bewusstsein zu einigen, nur eine Fortsetzung dessen ist, was Paulus vor allem im Römerbriefe begonnen hat, so muss man doch wieder beide Briefe mit einander vergleichen, um zu erkennen, wie äusserlich bei alledem diese Aufgabe im Philipperbriefe gefasst und gelöst ist, und welch' ein Unterschied zwischen den Geistern waltet, die in den beiden Briefen denken und reden.

b. Die Darstellung der christlichen Lebensanschauung
und die gemischte Gemeinde in Philippi.

Mit der Aufforderung in Betreff der christlichen Gerechtigkeit wie die vollendeten Christen zu denken, d. h. vor allem wie Paulus, der Typus der christlichen Gerechtigkeit, verknüpft der Verf. eine andere, verwandte an die Philipper, in Betreff der allgemeinen religiösen Lebensführung Nachahmer des Paulus zu werden und diejenigen ins Auge zu fassen, welche so wandeln, wie die Philipper den Paulus als Typus haben (z. B. den Timotheus, den Epaphroditus). Der Gedanke erinnert an 1 Cor. 4, 16. 17 und ist doch wieder eigentümlich. Denn wie in den an-

erkannten Briefen der Ausdruck *τύπος* nie auf eine Person als auf das Vorbild des religiös-sittlichen Lebens bezogen ist, so hat wol in diesen Briefen Paulus die Gemeinden aufgefordert, seine Nachahmer zu werden (1 Cor. 4, 16; 11, 1. Gal. 4, 12), aber doch nie sich selber als den Typus, als das verkörperte Vorbild der gesamten christlichen Lebensführung aufgestellt. Ausdruck und Gedanke ist paulinisirend (2 Thess. 3, 9 cf. 1 Thess. 1, 7. 1 Tim. 4, 12. Tit. 2, 7. 1 Petr. 5, 3). In welchem Sinne aber dieser Gedanke gemeint sei, ergibt sich aus dem Folgenden, wo die Gegner der Lebensanschauung und der Lebensführung, deren Typus Paulus ist, *οἱ ἐχθροὶ τοῦ σταυροῦ τοῦ Χριστοῦ* genannt werden. Paulus wird also als Typus gedacht, insofern er *ὁ φίλος τοῦ σταυροῦ τοῦ Χριστοῦ* ist. Und das ist sicherlich eine sehr ware Charakteristik des Apostels Paulus, des Verkündigers des *σταυροῦ τοῦ Χριστοῦ* als einzigen Inhaltes des wahren Evangeliums. Zugleich haben wir in dem: *ὁ σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ* eine ächte und einzigartige Formel des Paulus. Und wenn auch die Bezeichnung *οἱ ἐχθροὶ τοῦ σταυροῦ τοῦ Χριστοῦ* in unserem Briefe eine einzigartige ist, so findet sich bei Paulus doch die bezeichnete Sache. Denn *ὁ σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ* ist der Kreuzestod des Messias als Offenbarungstatsache des neuen Heilsprinzipes, in welchem das alttestamentliche Heilsprinzip des Gesetzes aufgehoben und Beschneidung und Vorhaut als gleichgültige Unterschiede in einer neuen religiösen Lebensform aufgehoben sind. Die Feinde des Kreuzes Christi sind aber die Juden und vor allem die Judenchristen, die das Kreuz Christi als ein *σκάνδαλον* empfinden, weil in ihm Gesetz und Beschneidung aufgehoben worden, die da fortwährend einen guten Schein haben wollen im Fleische und deshalb die Heiden zwingen sich beschneiden zu lassen, nur damit sie durch das Kreuz Christi nicht verfolgt werden, während Paulus einzig und allein seinen Ruhm hat am Kreuze unseres Herrn Jesu Christi, in welchem alles, was sichtbar-sinnliche Welt ist, ihm gekreuzigt worden, und er allem, was Welt ist, insofern nämlich weder Beschneidung noch etwas für ihn ist,

noch Vorhaut, sondern eine neue Schöpfung (1 Cor. 1, 23. Gal. 5, 11; 6, 12—15).

Aber hier klafft nun mit einem Male ein völliger Zwiespalt auf zwischen dem, was die Formel *οἱ ἐχθροὶ τοῦ στανροῦ τοῦ Χριστοῦ* für den Paulus der Galater und Corintherbriefe nur bedeuten kann und dem, was dieselbe hier bedeutet. Denn hier bezeichnet sie diejenigen, welche der Verfasser in neuen und einzigartigen Formeln nur mit einem Anklang an die paulinisierte Stelle Röm. 16, 18 als solche schildert, denen ihr Bauch ihr Gott und denen ihre Ehre in ihrer Schande, als solche, welche der Weltlust und Welteitelkeit fröhnend, das Irdische sinnen, während das Gemeinwesen derer, welche nach dem Typus des Paulus als Freunde des Kreuzes Christi wandeln, im Himmel ist und nicht auf der Erde in der sichtbar sinnlichen Welt. Zwar ist nun dieser Spiritualismus der Welt- und Lebensanschauung ganz der des Paulus, wenn er ihn auch in anderen Worten ausspricht (2 Cor. 4, 18 u. s.). Und die Feindschaft der Judenchristen gegen das Kreuz Christi und ihr Hängen an dem sichtbar sinnlichen Scheine der Beschneidung hat auch Paulus Gal. 6, 14 unter ein allgemeines Prinzip gebracht und in Worten ausgedrückt, die, aus dem Zusammenhange herausgelöst, als Consequenz eine Weltanschauung in sich enthalten, welche mit der hier in unserm Briefe ausgesprochenen übereinstimmt. Aber eben diese Consequenz hat Paulus nicht mit diesen Worten gezogen. Ihm ist der Ausdruck: *ὁ στανρὸς τοῦ Χριστοῦ* und die Vorstellung: *οἱ ἐχθροὶ τοῦ στανροῦ τοῦ Χριστοῦ* eine gegen das Judenchristentum gegensätzliche Formel seines religiösen Heilsprinzips geblieben. Im Philipperbriefe aber hat diese Formel einen allgemeinen religiös-sittlichen Inhalt gewonnen und statt ein gegensätzlicher gegen das judenchristliche Bewusstsein zu bleiben ist er ein mit dem judenchristlichen Bewusstsein einheitlicher geworden. Denn merkwürdiger Weise deckt sich nun diese ächte antijudaistische Formel des Paulus ihrem Gehalte nach im Philipperbriefe fast ganz mit der judenchristlichen Formel des *λαμβάνειν, αἰθεῖν, βαστάζειν τὸν*

σταυρὸν τοῦ Ἰησοῦ (Mt. 10, 38; 16, 24. Mr. 8, 34; 10, 21. Luc. 9, 23; 14, 27)¹⁾.

Wir haben also hier dieselbe Erscheinung, wie oben bei dem Ausdrucke τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ (1, 27). Eine ächte, aber gegen das Judenchristentum gegensätzliche Formel des Paulus hat einen Inhalt empfangen, der den Judenchristen die alten Gegensätze vergessen lässt, und dem Paulinismus eine Form gibt, welche ihn dem judenchristlichen Bewusstsein genehm macht. Und so ordnet sich auch diese Stelle in den Zweck des Briefes ein, jüdische und heidnische Gläubige der gemischten Gemeinde von Philippi in dem τὸ ἐν φρονεῖν zu einigen.

c. Die Christologie des Briefes.

Wir haben oben p. 64 sqq. gesehen, wie die berufene christologische Stelle 2, 5—11 ihre einfache Deutung im Zusammenhange dadurch erhält, dass dem φρονεῖν ἐν ψυχῇ (Röm. 11, 20 cf. 12, 16) der jüdischen und heidnischen Gläubigen gegen einander in der gemischten Gemeinde von Philippi die ταπεινοφροσύνη Χριστοῦ Ἰησοῦ als Vorbild aufgestellt wird und dass die hier ausgesprochene Anschauung über das Sein und Tun der Heilspersönlichkeit Christus Jesus ihre eigentümliche Form offenbar diesem Gedankenzusammenhange verdankt. Es entsteht aber die Frage, ob die hier aufgestellten einzelnen Bestimmungen über das Wesen Christi mit der Anschauung des Paulus der vier Briefe in Uebereinstimmung stehen.

Nun bewegen wir uns in dem ganzen Briefe anscheinend durchaus im Gebiete des Bewusstseins des Paulus. Wir finden den Ausdruck Χριστός stets als Eigennamen; wir finden den von Paulus geschaffenen Ausdruck Χριστός

1) Dass der Verf. des Briefes den Ausdruck: ὁ σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ kennt und verwendet, ist also ein Beweis nicht gegen, sondern für das oben p. 108 sqq. über die Formel τὰ παθήματα τοῦ Χριστοῦ Bemerkte. Denn eben, weil der Verf. den Ausdruck kennt, weil er ihn aber dort (3, 10) nicht gebraucht, wo Paulus ihn gebraucht hätte, und hier (3, 18) gebraucht, wo Paulus ihn nicht gebraucht hätte, so bezeugt dies die Richtigkeit des oben Ausgesprochenen.

Ἰησοῦς zum Ausdrucke dessen, dass die praeeistente Heilspersönlichkeit Χριστός, als das prius, in dem Menschen Ἰησοῦς, als dem posterius, auf Erden ein Menschendasein gehabt habe (2, 7) cf. 1, 1. 6. 8. 26; 2, 5. 21; 3, 3. 8. 12. 14; 4, 7. 19. 21; wir finden daneben die Folge Ἰησοῦς Χριστός in Verbindung mit κύριος, wo auch Paulus dieselbe hat cf. 1, 2; 2, 11; 3, 20; 4, 23; wir finden das blossе und meist nicht artikulierte Χριστός und zwar an sehr bedeutsamen Stellen zum Ausdrucke dessen, dass auch für den Verf. des Briefes die eigentliche Heilspersönlichkeit das schon praeeistente Subjekt (ὁ) Χριστός ist (1, 6; 2, 16; 1, 13. 15. 17. 18. 20. 21. 23. 27. 29; 2, 1. 30; 3, 8. 9. 18); wir finden endlich das blossе Ἰησοῦς, wenn auch nicht ohne Varianten, in Verbindung mit ὄνομα 2, 10 und κύριος 2, 19, wie es auch sonst etwa bei Paulus vorkommt (1 Cor. 5, 4; 6, 11; 11, 23. Gal. 6, 17). Das einzig Auffallende scheint nur der Ausdruck σωτήρ (3, 20), der von Christus Jesus sonst nur in späteren paulinisirenden und den Paulus voraussetzenden Schriften vorkommt, während für Paulus nur die Vorstellung bezeugt ist, dass Gott der σώζων (1 Cor. 1, 21), Christus der Vermittler der σωτηρία sei. (Röm. 5, 9 cf. Jud. 21)¹).

Aber in unserer Stelle 2, 6—11 treten nun mit durchgängig neuen und einzigartigen Ausdrucksformen neben Vorstellungen, welche im Gebiete des Bewusstseins des Paulus liegen, andere hervor, welche aus demselben heraustreten. Wie Paulus unterscheidet der Verf. drei entscheidende Daseinsmomente in der Lebensentwicklung der Heilspersönlichkeit Χριστός Ἰησοῦς, das vorirdische, das irdische, das nachirdische Dasein. Ein Unterschied ist nur die grössere Selbstbestimmung, die Initiative Christi beim Uebergange aus dem vorirdischen in das irdische Dasein. Denn während auch Paulus im irdischen Dasein das Erdulden des Kreuzestodes zuweilen auf eine Selbsttätig-

1) Auf Gott ist der Ausdruck bezogen: Luc. 1, 47. 1 Tim. 1, 1; 2, 3; 4, 10. Tit. 1, 3; 2, 10; 3, 4. Joh. 25; auf Christus Luc. 2, 11. Act. 5, 31; 13, 23. Eph. 5, 23. 1 Joh. 4, 14. Joh. 4, 42. 2 Tim. 1, 10. Tit. 1, 4; 2, 13; 3, 6. 2 Petr. 1, 1; 1, 11; 2, 20; 3, 2. 18.

keit Christo Jesu zurückführt (Gal. 2, 20; Röm. 5, 6—8), ist es die Bestimmung und Tätigkeit Gottes, welche Christum ins irdische Dasein herabführt (Gal. 4, 4; 2 Cor. 5, 21; Röm. 8, 3). Doch ist es auch schon 2 Cor. 8, 9 das *πρωχεῦσαι* als eine Gnadentat des Herrn Jesu Christi dargestellt¹⁾.

Den vorirdischen Lebenszustand schildert der Verf. in den Worten: *ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἀρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ*. Die eigentümliche und einzigartige Vorstellung des *ἀρπαγμὸν ἡγήσασθαι* kann nach der einfachen Deutung, die wir von derselben p. 66 gegeben haben, nicht mehr für einen Unterschied von der Christologie der vier Briefe sprechen; sie verdankt ihre Entstehung nur dem zufälligen Gedankenzusammenhange²⁾. Mit dem einzigartigen Ausdrücke *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων* will Verf., wie die Artikellosigkeit beweist, ausdrücken, dass die Daseinsform Christi die Qualität der göttlichen Daseinsform hatte d. h. dass sie die eines *πνεῦμα* war in einem *σῶμα πνευματικόν*. Verf. stellt sich also den praexistirenden *Χριστός* als eine himmlische *δύναμις ἄσαρξος*, als ein *πνεῦμα ἄσαρξον* vor in einem *σῶμα πνευματικόν* aus himmlischer Lichtsubstanz *δόξα* 3, 21. Parallel ist die Vorstellung des Paulus von *Χριστός* als der *εἰκὼν τοῦ θεοῦ*. Denn auch diese *εἰκὼν* stellt Paulus sich als eine himmlische Gestalt vor, als *πνεῦμα (τοῦ θεοῦ)* in einem *σῶμα πνευματικόν* aus himmlischer Lichtsubstanz. Freilich fehlt nun dem Ausdrücke des Verf. die tiefe Idee des Paulus von der Gottebenbildlichkeit des *Χριστός* als des praexistenten (*ἴδιος*) *υἱὸς τοῦ θεοῦ*. Auch enthält

1) Der immer fein, aber nicht immer richtig beobachtende und reflektirende B. hat mit der Lesart *τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ* das *πρωχεῦσαι* warscheinlich als eine Tat des auf Erden Wandelnden darstellen wollen. Cf. 1 Cor. 11, 23. Cf. das merkwürdige *δέ ὅν* 1 Cor. 8, 6.

2) Man könnte höchstens behaupten, dass, wenn die Worte *οὐχ ἀρπαγμὸν ἡγήσατο* die Vorstellung ausdrücken sollten, dass *Χριστός* das *κύριον εἶναι* von Gott hätte rauben können, diese Vorstellung nicht sewol in einem ursprünglich jüdischen, als in einem ursprünglich heidnischen Bewusstsein entstanden wäre. Aber jener Inhalt der Worte muss wenigstens unentschieden bleiben.

der Brief im übrigen von diesem ganzen Ideenkreise keine Spur (cf. besonders 3. 20. 21 c. Röm. 8, 29). Es fehlt sogar das Wort *υἱός* gänzlich. Und es ist möglich, dass die (antijudaistische) Vorstellung eines schon praeexistenten *υἱός τοῦ θεοῦ* absichtlich vom Verf. nicht ausgesprochen sei oder in seinem Bewusstsein überhaupt nicht gelebt habe, weil er das Verhältniß des *υἱός* zum *θεός* nicht als eine Ebenbildlichkeit des Wesens, sondern nur als eine Abbildlichkeit der Macht anschaute. Die Ausdrücke, in denen der Verf. den praeexistenten *Χριστός* schildert (s. unten), könnten darauf schliessen lassen. Aber dass diese Anschauung fehlt, befremdet freilich, gibt aber keinen Grund, einen Unterschied in der Christologie des Verf. und des Paulus anzunehmen.

Der zweite Zug, mit welchem Verf. den Lebenszustand des praeexistenten *Χριστός* schildert, ist in dem wieder einzigartigen, dunklen Ausdrucke gegeben: *τὸ εἶναι ἴσα θεῷ*. Derselbe soll ebenfalls die Qualität dieses Lebenszustandes angeben. Seinen Vorstellungsgehalt offenbart im Allgemeinen die Verbindung mit dem „ἀρπαγμόν“ (*ἡγήσατο*), der Gegensatz zu dem „μορφήν δούλου λαβών“ und zu dem „σχήματι εὐρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος“. Unter dieser mit der Daseinsform einer Gottesgestalt verbundenen Daseinsweise eines Gott gleichen Seins denkt der Verf. also ein Dasein in himmlischer Macht- und Herrscherstellung, dem wesentlichen Ausdrucke des Lebens Gottes, in welcher *Χριστός* der dienenden Knechtsstellung, in der der Mensch als Mensch zu den Himmlischen steht, entnommen war. Vergleichen wir hiermit die Vorstellung des Verf., dass *Χριστός* erst wegen seines Todesgehorsams zum *κύριος* von Gott erhoben wird, dessen Namen über alle Namen (auch alle Engelnamen) geht, so liegt allerdings der Gedanke nahe, dass der Verf. den praeexistenten *Χριστός* als eine der himmlischen, in der Umgebung Gottes weilenden *ἀρχαί* und *δυνάμεις* (Röm. 8, 38), also als eine der himmlischen Engelgestalten gedacht habe, deren Kreise er nachher entnommen und über deren Kreis hinaus er nachher zum *κύριος* erhöht wird, so dass ihm nun die himm-

lischen, irdischen, unterirdischen Wesen in religiöser Verehrung dienen ¹⁾. Auf jeden Fall aber ergibt sich aus den Gegensätzen in v. 6 und 7, dass der Verf., wie sich später noch weiter ergeben wird, den praeexistenten *Χριστός* seiner Qualität nach nicht als *ἄνθρωπος*, als Menschen kann gedacht haben.

Erklärt sich in dieser Weise auf Grund von verwandten Vorstellungen im Hebräerbriefe (cp. 1) der dunkle Ausdruck unseres Verf. v. 6 am einfachsten, so scheint mir hier eine Anschauung vorzuliegen, welche mit der des Paulus in den vier Briefen schlechterdings in Widerspruch steht. Freilich ist es augenblicklich noch einer der dunkelsten und vielumstrittensten Punkte in der Theologie des Paulus, welche Vorstellung er von dem praeexistenten Messias gehabt habe, wenn auch die Vorstellung der Praeexistenz selbst allgemein jetzt zugestanden wird. Aber durch fast alle Momente der religiösen Weltanschauung des Paulus zieht sich die Anschauung hindurch, dass derselbe den praeexistenten *Χριστός*, die eigentliche messianische Heilspersönlichkeit, als himmlischen, pneumatischen Menschen gedacht habe, und aus der Genesis seiner Christologie lässt sich der Beweis führen, wie er zu dieser

1) Dieses Moment würdigt Grimm nicht (Ztschr. f. wiss. Theol. 1873 p. 36), wenn er in dem Ausdrücke *ἐν μορφῇ θεοῦ ἐπαρχῶν* mit Ernesti (Stud. u. Krit. 1848 p. 914) die Vorstellung des göttlichen Herrschers, des Herrschaftsgenossen Gottes enthalten findet, wenigstens nicht, wenn hiermit der *στὴν θρόνον τοῦ πατρὸς*, der zur Rechten Gottes sitzende, gemeint sein sollte. Denn dies wird *Χριστός* erst als der *ἐψωθεὶς* (*ἐν δεξιᾷ θεοῦ*) als der zum *κύριος* erhobene. Wir haben hier vielmehr einen Aklang an eine Vorstellung im Hebräerbriefe (cap. 1), dass *Χριστός* anfanglich ein *μέτοχος* der Engel oder Erzengel war, dann aber nach Tod und Auferstehung um seines Todesgehorsams willen über alle Engel zum *κύριος* (und *κύριος*?) erhoben wurde. Hebr. 1, 2—14 (cf. über diesen ganzen Vorstellungskreis Hellwag, die Vorstellung von der Praeexistenz Christi Theol. Jahrb. 48 p. 144 sqq. p. 227 sqq., besonders auch 248 sqq.). Wenn Grimm hier die Vorstellung des Alexandrinismus vom *λόγος* herbeizieht, so scheint mir das unmöglich, weil weder in der Gedankenwelt des Paulus, noch in der des Philipperbriefes die leiseste Spur von philonischem Alexandrinismus zu entdecken ist. Cf. die Engelvorstellung der Apocalypse. Hilgenfld. Einl. p. 450.

und keiner anderen Anschauung gekommen sei¹⁾. Ist nun hier diese Idee von *Χριστός*, als dem pneumatischen Men-

1) Es lässt sich dieser Punkt gründlich und genügend nur in einer genetischen Darstellung der ganzen Weltanschauung und auch der Christologie des Paulus aufhellen, wie ich sie demnächst zur Darstellung zu bringen hoffe. Auf die Gefahr hin, dass der hier entstehende Grund gegen die Aechtheit des Philipperbriefes nur für diejenigen Beweiskraft habe, welche die auch von mir vertretene Behauptung teilen, dass Paulus in dem praeexistenten *Χριστός* einen himmlischen, göttlichen Menschen angeschaut habe, kann ich hier nur das Nötigste in Kürze bemerken.

Einer von denen, welche am entschiedensten und mit Gründen dieser Behauptung entgegneten, ist R. Schmidt in seiner Paulinischen Christologie p. 148 sqq. Aber Schmidt hat eine ganze Reihe von Momenten der Paulinischen Weltanschauung, welche für diese Frage entscheidend sind, gar nicht gewürdigt und sich wesentlich auf die Widerlegung der Behauptung beschränkt, dass 1 Cor. 15, 47 mit dem Ausdrücke *ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ* die Vorstellung des Paulus vom praeexistenten *Χριστός* als einem himmlischen, pneumatischen Menschen bewiesen sei. Ich gebe gerne zu, dass der Ausdruck *ὁ δεύτερος ἄνθρωπος* als gleichbedeutend mit *ὁ ἔσχατος Ἰδάμ*, nicht freilich, wie Schmidt will, vom erhöhten *Χριστός*, sondern auch hier, wie Röm. 5, 12 sqq., von dem auf die Erde vom Himmel her gesandten *Χριστός* sich beziehe. Aber damit ist die Frage nicht entschieden, wie Paulus sich den im Himmel weilenden praeexistenten *Χριστός* vorgestellt habe. Hier hat nun Schmidt selber fast alle die Prämissen zugegeben, aus denen ich in hier nötiger Kürze den Schluss ziehen kann, dass Paulus sich diesen praeexistenten *Χριστός* nur als Menschen gedacht habe. Schmidt gibt die Praeexistenz selbst der Messiaspersönlichkeit zu (p. 143) und zwar in der Weise eines real-persönlichen Seins (p. 148), d. h. also als Subjekt, nicht nur als Substanz (*πνεῦμα*) oder als „Prinzip der geschichtlichen Persönlichkeit“ (p. 143 A. 2). Er gibt zu, dass Röm. 8, 3; Gal. 4, 4 von der Sendung des schon dagewesenen Sohnes in die Welt die Rede ist (p. 143). Er muss also zugeben, dass Paulus die praeeexistente Messiaspersönlichkeit als den (*ἰδίος*) *υἱὸς τοῦ Θεοῦ* gedacht habe, obwohl er p. 119 dem auszuweichen sucht. Er wird auch zugeben, dass Paulus dieses praeeexistente Subjekt seinem substantiellen Wesen nach als *τὸ πνεῦμα (τοῦ Θεοῦ)* gedacht habe, existirend in einem *σῶμα ἐπουράνιον*, einem *σῶμα πνευματικόν*. Denn nur so kann er die Existenz eines Subjektes mit Paulus festhalten. Er wird ferner zugeben, dass Paulus diese praeeexistente pneumatische Persönlichkeit, diesen *ἰδίος υἱὸς*, als *εἰχὼν τοῦ Θεοῦ* gedacht habe (2 Cor. 4, 4), dass Paulus eben in dem Besitze des Geistes Gottes das Wesen des Sohnes

sehen, aufgegeben, so ist damit eine Vorstellung aufgegeben, ohne welche der Paulinismus der vier Briefe nicht

Gottes und in der gleichen Wesenheit beider die Ebenbildlichkeit des Sohnes begründet sah. Er wird auf Grund von Stellen wie 1 Cor. 10, 4; 11, 3 sqq. (cf. Köstlin, Lehrbegriff des Joh. p. 305) zugeben müssen, dass Paulus diesen *Χριστός* als ein praeexistentes Subjekt gedacht habe, und wird dann zugeben müssen, dass der praeeexistente *υἱὸς τοῦ θεοῦ* und der praeeexistente *Χριστός* ein und dasselbe praeeexistente Subjekt sei, und nur dadurch, dass auf diese Weise *Χριστός*, *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*, als die eigentliche Messiaspersönlichkeit von Paulus gedacht ist, wird er sich die Erscheinung erklären können, dass derselbe grade zweimal so oft den Messias nur (*ὁ*) *Χριστός* nennt, als *Ἰησοῦς Χριστός* oder vielmehr *Χριστός Ἰησοῦς*. Dann wird er aber endlich auf Grund von Stellen wie 1 Cor. 11, 3 sqq., Gal. 3, 27. 28 zugeben müssen, dass Paulus den *Χριστός*, diese praeeexistente himmlische Persönlichkeit des *υἱὸς τοῦ θεοῦ*, als *ἄνθρωπος* gedacht habe. Denn nur so wird er die Vorstellung erklären können, dass *Χριστός* 1 Cor. 11, 3 *κεφαλὴ τοῦ σώματος* genannt wird, insofern der Mann, wie *εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ*, so auch *εἰκὼν καὶ δόξα Χριστοῦ* ist (cf. Köstlin l. c.); dass ferner Gal. 3, 27. 28 alle Gläubigen, wenn sie in der Taufe den *Χριστός* angezogen haben, alle Eins sind, insofern alle Unterschiede des sarkischen Menschen in dem Einen pneumatischen Menschen aufgehoben sind. Und nur so wird er endlich die tiefe, durch fast alle Momente des Paulinischen Lehrbegriffs hindurchgehende Idee erklären können, dass, was er selber zugibt, *Χριστός* prinzipielle Heilspersönlichkeit ist, insofern alles, was in Tod und Auferstehung real am *Χριστός* geschehen ist, auch an den *ἐν Χριστῷ* seienden Gläubigen schon jetzt ideell geschehen und geschehend gedacht ist, bis es dereinst auch real an ihnen geschehen wird. Ich wage zu behaupten, dass die Theologie des Paulus unbegreiflich wird, wenn diese Idee vom praeexistenten *Χριστός* als dem himmlischen, pneumatischen Menschen ihr fehlt.

Aber von allen diesen Erwägungen findet sich bei Schmidt nichts und so ist seine Widerlegung trotz einzelner richtiger und treffender Bemerkungen doch eine ungenügende.

Zu diesen richtigen Bemerkungen gehört es auch, wenn Schmidt darauf dringt, den Unterschied zwischen der Anschauung des Philo und des Paulus in Betreff des doppelten Adam nicht zu verkennen. Aber meine Darstellung (Evang. des P. u. P. p. 73. 74) hätte ihm am wenigsten zu der Bemerkung Anlass geben können: „es sei die Behauptung herausgetreten, dass der Paulinische Gedanke eines doppelten Adam im Wesentlichen auf die Philonische Unterscheidung eines himmlischen und eines irdischen Menschen zurückgehe.“ Ich habe einen solchen Zurückgang des Paulus auf Philo grade abgewiesen,

gedacht werden kann. Denn es ist damit vor allem die Idee aufgegeben, dass *Λοιπός* die prinzipielle Heilspersönlichkeit sei, durch welche und an welcher in Tod und Auferstehung prinzipiell vollzogen wird, was an allen Gläubigen vollzogen gedacht wird und sich vollzieht. Man muss sich freilich dabei die Frage vorlegen, wie es möglich war, dass ein Bewusstsein, welches so tief vom Geiste des Paulus berührt ist, wie das des Verf., eine Idee aufgeben konnte, welche so eng mit der religiösen Weltanschauung des Paulus verwachsen ist. Man wird sich aber mit der Antwort beruhigen müssen und können, dass diese schlechthin im Boden des Judentums wurzelnde und an die jüdische Vorstellung von einer doppelten Menschenschöpfung angeschlossene Idee überhaupt allen paulinisierten Schriften und dem urchristlichen, wie katholischen Bewusstsein verloren gegangen ist¹⁾. In Paulus aber wurzelte sie, weil sein Bewusstsein von dem neuen und universal-menschlichen Heilsprinzip und Heilswerke ihn über die national-beschränkte jüdische Messiasidee herausdrängte und dazu forttrieb, in Übereinstimmung mit dem universal-menschlichen Heilswerke auch in der Heilspersönlichkeit die Idee des universalen, des pneumatischen, himmlischen Menschen zu erfassen (cf. Gal. 3. 27. 28). Dazu kam natürlich, dass seine individuelle persönliche Lebenserfahrung, nach welcher er bei seiner Bekehrung und später in den Gesichten und Offenbarungen des Herrn in dem auferstandenen Mes-

wenn ich behauptete: dieses Zusammentreffen des Paulus und des Philo beweist, dass beide mit dieser Vorstellung vom himmlischen Menschen nach dem Bilde Gottes, angeknüpft an dieselbe Genesisstelle, in ihre Weltanschauung nur aufgenommen haben, was schon auf jüdischem Grund und Boden gewachsen war. Ich habe also behauptet, dass die Anschauung des Paulus allein auf jüdischen Grund zurückgehe, weil ich überhaupt keine Spar eines Einflusses des philonischen Alexandrinismus auf das Bewusstsein des Paulus entdecken kann. Auch hier hat die Anschauung des Paulus ein ganz anderes, ein rein religiöses Interesse, eine ganz andere Genesis, einen ganz anderen Charakter.

1) An die Stelle des vorirdischen Menschen trat der irdische Mensch. So schon im Philipperbrief.

sias das Bild des himmlisch verklärten, pneumatischen Menschen geschaut hatte, auch die Vorstellung vom praexistenten Messias in den Schranken der Menschenform und Menschenidee festhielt und dadurch die Möglichkeit gewährte, diese Idee an die jüdische Vorstellung einer doppelten Menschenschöpfung anzuknüpfen¹⁾.

Das irdische Dasein des *Χριστός* schildert der Verf. in zwei Momenten. Den Uebergang in die irdische Existenz führt das *ἐαυτὸν γενεῶν* herbei, wie der Verf. wieder mit einzigartigem Ausdrucke sagt²⁾. Die Selbstentäußerung vollzieht sich in der Ablage der *μορφή θεοῦ*, des *σῶμα ἐπουράνιον*, *πνευματικόν*, und in der Aufgabe des *εἶναι ἴσα θεῷ*, der himmlischen Macht- und Herrscherstellung. Beides verwirklicht sich dadurch, dass *Χριστός* statt einer *μορφή θεοῦ*, eines *σῶμα ἐπουράνιον*, eine *μορφή δούλου* annimmt, ein *σῶμα ἐπίγειον*, ein *σῶμα σαρκός*, die Daseinsform eines den göttlichen Mächten schlechthin unterworfenen Menschen. Das *λαβεῖν μορφήν δούλου* verwirklicht sich daher darin, dass *Χριστός*, wie der Verf. seinen dunklen Ausdruck erläuternd hinzusetzt, *ἐν ὁμοιότητι ἀνθρώπων*, in Menschenabbildsform (geboren?) wird³⁾. Auch dieser Ausdruck soll in seiner Artikellosigkeit die unterschiedene Qualität des neuen Lebenszustandes des *Χριστός* angeben.

1) Wir sehen hier wahrscheinlich den tiefsten Grund dafür, dass der Verf. 3, 10 den subjektiven religiösen Lebensprozess zwar auf Grund von Röm. 6, 1 sqq. und doch so ganz anders, als Röm. 6, 1 darstellen konnte. Die Ausführung des Paulus ruht auf der Anschauung der mystischen Lebenseinheit des Gläubigen mit *Χριστός* in Tod und Auferstehung, diese Anschauung aber ruht wieder auf der Vorstellung des *Χριστός* als des *ἀνθρώπου* (*εἰς οὐρανόν*), des pneumatischen Menschen. Denn nur mit dem Menschen *Χριστός* kann der gläubige Mensch in mystischer Lebenseinheit stehen. Fehlte nun dem Verf. des Philipperbriefes jene Anschauung vom *Χριστός* als dem pneumatischen Menschen, so fehlte ihm natürlich auch die Anschauung der mystischen Lebenseinheit des Gläubigen mit dem *Χριστός*. Und so konnte sich in seinem Bewusstsein die Form des subjektiven Lebensprozesses anders gestalten.

2) Denn *γενεῶν* kommt zwar noch bei Paulus vor, aber nur in der Bedeutung: um seine Wirkung, um seinen Erfolg bringen.

3) Cf. das *γενόμενος ἐκ γυναικός* Gal. 4, 4?

Daher steht auch der verallgemeinernde Plural *ἀνθρώπων*, um noch deutlicher die Vorstellung auszudrücken, dass *Χριστός*, als er mit dem Menschen *Ἰησοῦς* sich verband, nicht die Form eines einzelnen bestimmten Menschen, sondern allgemein eine Menschendaseinsform angenommen habe. Wenn nun Paulus in den anerkannten Briefen den Uebergang des praeexistenten *Χριστός* in die irdische Existenz des *Χριστός Ἰησοῦς* auch nicht in diesen Worten und Vorstellungen ausgesprochen hat, so kann er doch denselben wesentlich nicht anders gedacht haben. Namentlich deckt sich der Ausdruck *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων* mit dem *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας* Röm. 8, 3 insofern, als beide die Daseinsform des auf die Erde gesandten *Χριστός* als die eines *σῶμα σαρκὸς ἀνθρώπου* ausdrücken. Und auch eine Vorstellung des Paulus ist es, was dieser Ausdruck besagt, dass das *ὁμοίωμα ἀνθρώπων* eine zwar wirkliche, aber nur äusserliche Form für den als *πνεῦμα* gedachten inneren *Χριστός* gewesen sei. Denn diese Vorstellung ist mit der anderen des Paulus notwendig gegeben, dass das *σῶμα* für das *πνεῦμα* nur die äussere Form eines *σκεῦος* (2 Cor. 4, 7), eines *σκεῆνος* (2 Cor. 5, 1. 4) sei ¹⁾.

An das Uebergangsmoment der Selbstentäusserung des *Χριστός* zu einer Daseinsform in einem Menschenleibe knüpft nun der Verf. die Darstellung des Erdendaseins des *Χριστός Ἰησοῦς* mit dem wesentlichen Momente der Selbstdemütigung im Todesgehorsam. Er leitet dieses Moment ein mit dem wieder einzigartig ausgedrückten Zuge: *καὶ σχήματι ἐυρεθείς ὡς ἄνθρωπος*. Der Gedanke ist, dass der durch Selbstentäusserung Menschgewordene auch durch seine äussere Haltung und Darstellungsweise im Leben, in der Wirklichkeit eines endlichen, der Beschränktheit, Bedürftigkeit, der Leidensfähigkeit unterworfenen Menschendaseins, seiner Qualität nach als Mensch erfahren wurde (*ἐυρεθείς*). Er ass, trank, schlief, litt, ihn

1) cf. Barnabas ep. 7: αὐτός ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ἁμαρτιῶν ἡμελλε σκεῦος τοῦ πνεύματος προσφέρειν θυσίαν.

hungerte also, düsterte, schmerzte es, wie einen Menschen. Wenn in diesem Zusammenhange durch das: „σχῆματι“ auch die äussere Form betont wird, wie *Χριστός* im Leben als ein Erdenmensch sich darstellte, im Gegensatze zu dem innern Gehalte der Messiaspersönlichkeit, nach welchem der in dieser Menschenform lebende *Χριστός* nicht ein endlicher, beschränkter, leidensfähiger Mensch war, sondern eine himmlische, pneumatische Persönlichkeit blieb: so will doch der Verf. ausdrücken, dass das *ἑμοίωμα ἀνθρώπων*, in welchem *Χριστός* auf Erden aufgetreten war, nicht etwa als der Schein (*ὄρασις*) eines Menschenleibes erfunden und erfahren wurde, wie himmlische Wesen ihn zuweilen umhüllen, wenn sie auf Erden den Menschen erscheinen (z. B. Raphael beim Tobit 12, 15—19), sondern als die gleiche und gleichartige Abbildsform eines wirklichen, allen Zuständen eines wirklichen Menschendaseins unterworfenen Menschenleibes.

Hier begegnet uns nun allerdings wieder ein fremder Zug in der Anschauung des Verf. Und zwar ist dies nicht der Dualismus zwischen dem innern *Χριστός* und dem ihm äusserlichen Menschenleibe, der nur wie ein Gewand ihn umhüllte. Freilich finden wir bei Paulus keine ausdrückliche Parallele zu derselben. Aber wenn dieser auf das Verhältniss des *Χριστός* zum *Ἰησοῦς*, des *πνεῦμα* zum *ἑμοίωμα σαρκὸς ἁμαρτίας* reflektirt hätte, so würde auch ihm keine andere Vorstellung sich haben erzeugen können, als der Verf. ausspricht. Das Fremde ist vielmehr diese Reflexion auf den ganzen Gang des Erdenlebens des *Χριστός*. Diese tritt im Bewusstsein des Paulus sonst völlig zurück, dem nur die drei Momente der Sendung, des Todes, der Auferstehung von Bedeutung sind. Wir sehen aber den Beweggrund zur Hervorhebung grade dieses Momentes. Denn wenn der Verf. an der Daseinsentwicklung der Messiaspersönlichkeit ein Vorbild der *ταπεινοφροσύνη* aufstellen wollte, so war es allerdings von Bedeutung hervorzuheben, dass dieselbe auch ganz in die volle Endlichkeit eines wirklichen Menschendaseins eingegangen sei. Und da nun dieser Zug aus dem besonderen Gedankenzusammen-

hange natürlich hervorgewachsen ist und da er nichts Widerpaulinisches enthält, so können wir nicht behaupten, dass Paulus ihn nicht hätte aussprechen können.

Aber auf einen Punkt ist hier noch aufmerksam zu machen, weil er den Beweis einer früheren Behauptung vervollständigt. Der Verf. hat den Gegensatz zwischen dem vorirdischen und dem irdischen Dasein des Χριστός hier so scharf in den Gegensatz von θεός und ἄνθρωπος gestellt, dass man nun klar sieht, er habe das Menschsein des Χριστός durchaus auf das irdische Dasein beschränkt, er habe den vorirdischen Χριστός nicht als Menschen gedacht. Ich habe schon oben darauf hingewiesen, dass hierin eine widerpaulinische Vorstellung gegeben sei. Paulus hat den Gegensatz beider Lebensformen ebenfalls betont. Er hat ihn als den Gegensatz von Reichtum und Armut (2 Cor. 8, 9), von Freiheit von objektiver Sündigkeit und Behaftetsein mit objektiver Sündigkeit (Röm. 8, 3. 2 Cor. 5, 21),¹⁾ auch vielleicht von Herrschermacht

1) Klöpffer in seinem Commentar zum 2ten Corintherbriefe, hat wie früher R. Schmidt in seiner Paulinischen Christologie, meine Deutung der eigentümlichen Stelle 2 Cor. 5, 21 verworfen (Ev. des P. u. P. p. 473), nach welcher ich das Subjekt von dem es heisst: μή γάρ γε ἡμεῖς ἀμαρτίαν noch auf den präexistenten Χριστός, und erst das Subjekt, welches das Ergebnis war der göttlichen Tätigkeit des: ἐποίησεν ἀμαρτίαν (ἐπεμψεν ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἀμαρτίας Röm. 8, 3) auf den auf die Erde gesandten Χριστός, auf den Χριστός Ἰησοῦς bezogen habe.

Wie Schmidt Röm. 8, 3 in dem ὁμοίωμα σαρκὸς ἀμαρτίας zwar eine reale Gleichheit mit der σὰρξ des Menschen, aber nur eine ideelle (im Bewusstsein Gottes gesetzte?) mit der σὰρξ ἀμαρτίας des Menschen; wie er daher in dem κατέκρινεν τὴν ἀμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί wol eine reale Vernichtung der σὰρξ Christi, aber nur eine damit gegebene ideelle Vernichtung der ἀμαρτία ausgesprochen findet: so sieht er auch hier in dem ἐποίησεν ἀμαρτίαν eine Tat Gottes, welche ideell die σὰρξ Christi zu dem machte, was sie an sich nicht ist, zur σὰρξ ἀμαρτίας (p. 62). Von hier aus behauptet er nun, dass in dem Satze: τὸν μὴ γνόντα ἀμαρτίαν ἀμαρτίαν ἐποίησεν nicht an eine Aufeinanderfolge real verschiedener Zustände, sondern an ein Nebeneinanderbestehen eines realen und ideellen Zustandes von entgegengesetzter Beschaffenheit zu denken sei (= den der in der Wirklichkeit seines Le-

und Ohnmacht dargestellt (1 Cor. 8, 6 c. 2 Cor. 13, 4), wenn anders 1 Cor. 8, 6 auf eine Mitbeteiligung an der

bens die *ἀναγρία* nicht kennen gelernt hatte, den machte Gott ideell zur *ἀναγρία*, damit uns von Gott der ideelle Charakter der *δικαιοσύνη* zuerteilt würde. p, 99 sqq.). Es beruht diese Anschauung auf einer Verkennung der Bedeutung Christi als prinzipieller Heilspersönlichkeit, welche Schmidt sonst anerkennt (p. 61). Diese besteht aber darin, dass alles, was real und objektiv an *Χριστός* geschieht, ideell und subjektiv als an den Gläubigen, den *ἐν Χριστῷ* seienden, vollzogen oder sich vollziehend gedacht wird. *Χριστός* ist real gestorben, wir sind mit ihm ideell gestorben (2 Cor. 5, 14 sqq. Röm. 6, 1 sqq.); *Χριστός* ist real auferstanden, wir sind mit ihm zunächst ideell auferstanden (Röm. 6, 5); *Χριστός* ist real *δικαίος* gewesen, wir sind mit ihm ideell *δίκαιοι* geworden (Röm. 5, 12 sqq.). So ist auch *Χριστός* real zur *ἀναγρία* gemacht und die *ἀναγρία* in ihm real zum Tode verurteilt, in uns aber ist sie ideell tot Röm. 6, 5 sqq. Behaupten aber, dass *Χριστός* ideell zur *ἀναγρία* gemacht sei, und dass ideell in ihm die *ἀναγρία* zu Tode verurteilt sei, heisst Paulus auf den Kopf stellen.

Auf einer Irrung ruht offenbar der sprachliche Grund, den Schmidt geltend macht. Er geht von der richtigen Bemerkung aus, dass die Negation durch *μὴ* auf eine Vorstellung im Bewusstsein Gottes gehe und auf eine kausale Verbindung des partizipialen mit dem Hauptsatze hindeute. Er fasst diese kausale Verbindung als adversativen Grund (= obgleich Christus in Wirklichkeit die *ἀναγρία* nicht kennen gelernt hatte, so machte Gott ihn ideell zur *ἀναγρία*), und behauptet nun: soll unter dem *ἀναγρίαν ἐποίησεν* die Bewirkung von etwas Tatsächlichem verstanden werden, so würde damit jener Gegensatz selber fortfallen, da es sich vielmehr von selbst versteht, dass zur Sünde „gemacht“ werden nur Jemand kann, der bis dahin es nicht gewesen. Der Gedanke ist unbegreiflich. Das wäre kein Gegensatz: trotzdem, dass Christus Sünde in Wirklichkeit nicht kannte, so machte ihn Gott in Wirklichkeit zur Sünde? Das wäre nicht ein gegensätzlicherer Gegensatz, als der Gedanke: trotzdem dass Jesus Sünde in Wirklichkeit nicht kannte, so machte ihn Gott ideell zur Sünde? Oder versteht sich das von selbst, dass, wer selber Sünde nicht kennen gelernt hat, zur Sünde (für andere) gemacht wird? Und wie begreift sich, was Schmidt hinzusetzt: „Der Gegensatz zu den eine Vorstellung in sich schliessenden Worten *τὸν μὴ γνόντα ἀναγρίαν* erfordert, streng genommen, dass auch das *ἀναγρίαν ἐποίησεν* als ein ideeller Akt aufgefasst werde.“ Also, weil Gott im Bewusstsein hat, dass Christus Sünde nicht kennen gelernt habe, so kann er ihn auch nur im Bewusstsein zur Sünde machen??

Uebrigens ist die kausale Verbindung offenbar als realer Grund

Schöpfung sich bezieht und diese, wenn *Χριστός* auch nur Mittler der göttlichen Schöpfungstätigkeit ist, doch ohne

gedacht: weil es Bewusstsein Gottes war, dass *Χριστός* objektive Sünde nicht kennen gelernt hatte, so machte Gott ihn in Wirklichkeit für uns zur objektiven Sünde, damit er durch dies Mittel den Zweck erreiche, dass wir eine objektive Gottesgerechtigkeit würden in ihm. Und das Wort *ποιεῖν* im Aktiv statt *καθίσταται* (Röm. 5, 19) weist hin auf das Schaffen eines Wirklichen, nicht eines Ideellen. Grade dieses Wort ist jeder andern Erklärung, als der meinen, ungünstig. Denn *ποιεῖν τινα ἁμαρτίαν* kann nur heissen: machen, schaffen, bewirken, dass einer in Wirklichkeit sei, was er vorher nicht war, dass er in Wirklichkeit objektive Sünde sei.

Klöpper scheint in der Worterklärung der Stelle mit mir übereinzustimmen = den, der objektive Sünde nicht als eigene erfahrungsgemässe Kenntnis hatte, den machte Gott für uns zu dem, was er nicht war, zur objektiven Sünde, damit wir würden eine objektive Gottesgerechtigkeit in ihm. Ebenso zieht Klöpper zur Erklärung Röm. 8, 3 heran. Aber in der Deutung der Worte *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας* lässt er zwei Möglichkeiten. Man könne deuten entweder = in einem Analogon von Sündenfleisch, so dass die *σὰρξ* Christi nur die „natural-physiologischen Proprietäten der Leidenfähigkeit und Vergänglichkeit“, aber nicht von *ἁμαρτία* gehabt hätte, oder = in Sündenfleischgestalt (d. h. doch in Sündenfleischesabbildsform?) so dass die *σὰρξ* Christi „der empirischen Menschheit gleiches Sündenfleisch“ war. Ich kann mich nur auf den Boden der letzten Deutung stellen. Denn ich behaupte noch immer, dass die erste Deutung unmöglich ist, lexikalisch, weil *ὁμοίωμα* nie Ähnlichkeit, Analogie bedeutet, logisch, weil Paulus schlechthin nicht sagen konnte: *κατέσθην τῇ ἁμαρτίᾳ ἐν τῇ σαρκί*, wenn eben die *σὰρξ* grade ohne *ἁμαρτία* war, theologisch, weil die für Paulus notwendige Notwendigkeit der Sünde und der Erlösung durch den Kreuzestod des Messias ganz darauf ruht, dass die *ἁμαρτία* eine notwendige, inhärente Qualität der *σὰρξ* ist. Und ich wage auszusprechen, dass ein Gegenbeweis gegen meine Erklärung, der alle hierher gehörenden Momente berücksichtigt, überhaupt noch nicht angetreten ist. Auf diesem Grunde aber scheint meine Beziehung der Worte *μὴ γινῶντα ἁμαρτίας* auf den praeexistenten *Χριστός* die einfachere, natürlichere. Dass diese Worte auf diesen *Χριστός*, insofern er ohne *σὰρξ* (*ἁμαρτίας*) war, bezogen werden können, ist unleugbar. Nun aber scheint mir, dass die Worte: *ἐποίησεν ἁμαρτίαν*, in welcher *ἁμαρτία* Objekt der Wirkung einer objektiv Wirkliches schaffenden Tätigkeit ist, nur von dem *Χριστός* gesagt werden konnten, der in seiner Praeexistenz ein *μὴ γινῶντα ἁμαρτίας*, weil noch ohne *σὰρξ ἁμαρτίας* war. Denn wären sie von dem *Χριστός* gesagt, der schon *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας* gesandt,

eine gewisse Machtstellung nicht gedacht sein kann. Aber nie hat Paulus diesen Gegensatz als den von göttlicher

und damit also nach Paulinischer Anschauung schon *ἀμαρτία* war (d. h. objektive, nicht subjektive Sünde, *παράβασις*), so hätte Paulus von diesem nicht mehr sagen können: *ἐποίησεν ἀμαρτίαν* = Gott machte ihn zu dem, was er noch nicht war, zur objektiven Sünde. Denn *ποιῆσαι τινὰ ἀμαρτίαν* kann immer nur heissen: in realer Weise machen, bewirken, dass einer, der noch nicht *ἀμαρτία* war, *ἀμαρτία* wird.

Und man überlege, dass Paulus sonst nie auf die sündlose Heiligkeit des irdischen Lebens Christi Jesu reflektirt, um daran die Befähigung Christi zum Messias aufzuzeigen. Die Stelle wäre geradezu einzig. Und man bedenke, dass in der Anschauung des Paulus Sendung und Tod nicht durch die Breite des irdischen Lebens getrennt sind, sondern immer unmittelbar zusammenrücken (Gal. 4, 4. Röm. 8, 3). So auch hier. Und man beachte, dass Paulus sagt: *ἀμαρτίαν ἐποίησεν*, nicht *ζατάγαγ*. Zum Fluche wird *Χριστός Ἰησοῦς* im Kreuzestode, in welchem er die Strafe der *ἀμαρτία* trägt; zur Sünde wird *Χριστός* zunächst gemacht in der Sendung in Sündenfleischesabbildsform, damit dann der zur Sünde gemachte im Tode die Strafe der Sünde tragen könne.

Aber Klöpffer behauptet, der unmittelbare Zusammenhang lasse schlechterdings nur an den *Χριστός Ἰησοῦς* denken, durch welchen Gott die Welt mit sich ausgesöhnt hat (v. 18. 19), der also bereits im Fleische erschienen und nur so, „das bei dem Versöhnungsakte beteiligte Subjekt“ war. Man könnte es Ironie nennen, dass Paulus grade in den beiden von Klöpffer angezogenen Versen, wie in der ganzen Stelle, nur von *Χριστός*, der an sich praeexistenten, der himmlischen, der eigentlichen messianischen Heilspersönlichkeit, nie von *Χριστός Ἰησοῦς*, dem im Fleische erschienenen *Χριστός* redet. Aber scheiden wir genau. Das bei der Versöhnung beteiligte Subjekt ist für das Bewusstsein des Paulus *Χριστός*, die praeeexistente himmlische Messiaspersönlichkeit. Denn in der Sendung dieser Persönlichkeit, des *ἰδιος υἱὸς τοῦ Θεοῦ*, vollführt Gott das Erlösungswerk. Daher heisst es v. 18: Gott war in *Χριστός* die Welt mit sich versöhnend. Auch das beim Versöhnungsakte, beim Kreuzestode, beteiligte Subjekt ist für das Bewusstsein des Paulus *Χριστός*. Denn dieser bleibt immer das die Messiaspersönlichkeit bildende und beherrschende Subjekt (Röm. 5, 6—8). Aber hier ist es *Χριστός* als *Χριστός Ἰησοῦς*, als der im Menschen Jesus *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἀμαρτίας* erschienene *Χριστός*. Nun behauptet meine Erklärung und zwar grade nach dem unmittelbaren Zusammenhange, dass dies bei der Versöhnung beteiligte Subjekt eben *Χριστός* war (v. 18. 19), die praeeexistente himmlische Persönlichkeit des *ἰδιος υἱὸς τοῦ Θεοῦ* als die messianische

und menschlicher Daseinsform und Daseinsweise ausgesprochen, eben weil auch der vorirdische Χριστός ihm Mensch, das Ebenbild Gottes darstellender göttlicher Mensch ist.

Wenn übrigens der Verf. den Gegensatz des vorirdischen und irdischen Lebens unter den Gegensatz von θεός und ἄνθρωπος gestellt hat, so ist immer festzuhalten, dass der Verf. nach seinem Ausdrücke nur die Qualität der beiden Zustände hat in diesem Gegensatze angeben (s. o. p. 131), nicht aber Χριστός das eine Mal als eine concrete göttliche Persönlichkeit, das andere Mal als eine nur menschliche Persönlichkeit darstellen wollen. Daher widerspricht der Ausdruck ἐν μορφῇ θεοῦ, τὸ εἶναι ἴσα θεῷ auch nicht der Auffassung, dass Verf. darin die Daseinsform und Daseinsweise einer himmlischen Engelpersönlichkeit habe beschreiben wollen¹⁾.

An das überleitende Moment: „καὶ σῆματι εὐρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος knüpft der Verf. nun den hauptsächlichsten Zug in dem Erdenleben des Χριστός in den Worten: „ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν“ und die Verwirklichung dieser Selbstdemütigung schildert er in den Worten: γερόμενος ὑπὸ τοῦ θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ. Der Ausdruck ist einzigartig. Auch hat Paulus den Kreuzestod nicht unter den Begriff des ταπεινοῦν ἑαυτὸν gestellt. Aber

Heilspersönlichkeit. Von dieser Persönlichkeit geht der Gedanke des Paulus aus, wenn er als Ermunterungsbeweggrund für die Korinther, um Χριστός willen mit Gott sich zu versöhnen (v. 20) ihnen vorführt, was Gott an Χριστός, an dem eigenen Sohne tat, und was dieser litt und opferte, damit sie in ihm eine Gottesgerechtigkeit würden. Aus einem Lebenszustande, in welchem Χριστός Sünde an sich nicht kennen gelernt hatte, versetzte Gott ihn in einen Lebenszustand, in welchem er zur ἁμαρτία ward, und dies, damit wir Gottesgerechtigkeit würden. So steht die Stelle parallel mit 2 Cor. 8, 9. Und darnach ist nach meiner Deutung, wie es nach Paulinischer Anschauung sein muss, das beim Versöhnungsakte beteiligte Subjekt Χριστός als Χριστός Ἰησοῦς. Denn Χριστός Ἰησοῦς ist der zur ἁμαρτία gemachte, weil ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας gesandte Χριστός.

1) cf. 1 Cor. 8, 5 wo Paulus auf diese Herrscherengel die Ausdrücke θεοί, κύριοι anwendet.

doch ist dieser Zug kein widerpaulinischer, etwa judenchristlicher. Denn für Paulus ist der Kreuzestod noch nicht, wie für Johannes, ein Moment der *δόξα*, des *ὑψωθῆναι*. Obwol er die Voraussetzung für diese Folgerung enthält, so hat er sie nicht gezogen und der Kreuzestod ist ihm ein Ausdruck der *ἀσθένεια* des *Χριστός* geblieben 2 Cor. 13. 4. Die Vorstellung des Todesgehorsams aber hat ihre Parallele Röm. 5, 19.

Auf die Darstellung des vorirdischen und irdischen Daseins folgt nun die des nachirdischen, auf die Darstellung der Selbstentäußerung und Selbstdemütigung des Messias die Erhebung durch Gott über den Zustand, dessen er sich entäußert hatte. Die Erhebung ist als der entsprechende Gotteslohn dargestellt (*διὸ καί*). Und diese Vorstellung, dass die Erhöhung zum *κύριος* der Lohn Gottes für den vom *Χριστός* im Kreuzestode geleisteten Gehorsam sei, findet sich bei Paulus sonst nicht¹⁾. Sie ist mehr judenchristlich und erinnert an die Apokalypse (Apoc. 5, 9, 12) oder auch an den Hebräerbrief (1, 9, 5, 7—9, 12, 2). Aber da der Lohngedanke überhaupt dem Paulus nicht fremd ist (1 Cor. 15, 32; 2 Cor. 5, 10 u. s.) so möchte auch diese Vorstellung nicht wider den Paulus sein. Und es ist zu beachten, dass sie als Beweggrund für die Philipper, einer gleichen *ταπεινοφροσύνη*, wie Christus, sich zu betheissen, aus dem Zusammenhange hervowächst. Den Lohn selbst schildert nun Paulus in den Worten: *ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πάντων ὀνομα*. Mit der in dem einzigartigen Ausdrucke *ὑπερύψωσεν* ausgedrückten Vorstellung gibt der Verf. zunächst nur wieder, was Paulus Röm. 8, 34 in den Worten ausspricht: *ὅς καὶ ἔστιν ἐν δεξιᾷ θεοῦ* (cf. Act. 2, 33; 5, 31. Joh. 3, 14; 8, 28; 12, 32. 34). Aber das Compositum soll doch warscheinlich noch die dem Paulus fremde Vorstellung ausdrücken, dass Gott den *Χριστός* über die Höhe seiner Machtstellung in der Praeexistenz durch diese Erhebung zu seiner Rechten noch

1) Denn in dem *ἵνα* Röm. 14, 9 liegt diese Vorstellung nicht.

erhöhte¹⁾. An dieses Moment der Uebererhöhung schliesst sich unmittelbar das zweite²⁾, dass Gott dem *Χριστός* als Geschenk seiner Gnadenhuld seinen Namen verlieh, den über alles gehenden Namen, *Κύριος*³⁾. Wenn Paulus auch nicht diese Form der Vorstellung, so hat er doch den Gehalt derselben insofern, als auch er das Dasein des *Χριστός* als *Κύριος* mit der Auferstehung beginnen lässt. Denn „dazu starb *Χριστός* und wurde lebendig, damit er sowol der Toten als der Lebenden Herr würde“, heisst es Röm. 14, 9 und nach 1, 3 handelt das Evangelium von dem Sohne Gottes, der da geboren wurde aus dem Samen Davids mit Rücksicht auf das, was Fleisch ist (cf. 9, 5) d. h. mit Rücksicht auf das, was seiner endlichen Erscheinungsweise angehört (cf. auch 2 Cor. 5, 16), der da bestimmt wurde zum Sohne Gottes in Macht d. h. zum *Κύριος* in Folge von Totenaufstehung. Dass diese Verleihung des Namens *Κύριος* zum Zwecke der Anbetung geschehen sei, ist freilich eine dem Paulus fremde, aber die Anbetung selbst des Herrn Jesus eine dem Bewusstsein des Paulus nicht ferne Vorstellung. Denn Röm. 10, 12 sqq. ist war-

1) R. Schmidt, Paul. Christologie. Dafür, dass diese Deutung lexikalisch nicht unbegründet sei (Meyer), spricht schon im N. T. Röm. 5, 20; 2 Cor. 10, 14 (*ὑπέρ* = drüber hinaus).

2) Hätte der Verf. dies nicht als ein zweites Moment gedacht, so würde er *χαρισάμενος* gesagt haben statt *καὶ ἐχαρίσατο*. Auch das spricht für die Deutung des *ὑπερύψωσεν*.

3) Wie dies zu verstehen sei (nämlich als Erhöhung auch über alle Engelnamen) erläutert das Fragment des Origenes (in Joann. T. II, de la Rue IV. p. 84) aus der *προσενχὴ Ἰωσήφ*. Hier sagt Joseph: *ἐγὼ δὲ ὅτι ἡρχόμενος ἀπὸ Μεσοποταμίας ἡς Συρίας ἐξῆλθεν Οὐριήλ ὁ ἄγγελος τοῦ θεοῦ καὶ εἶδεν, ὅτι κατέβη ἐν τῇ γῇ καὶ κατοικήσασα ἐν ἀνθρώποις καὶ ὅτι ἐκλήθη ὀνόματι Ἰακώβ, ἐζήλωσε καὶ ἐμαχέσατο μοι καὶ ἐπύλασε πρὸς με, λέγων προτερήσειν ἐπ' αὐτῷ τὸ ὄνοματός μου τὸ ὄνομα αὐτοῦ καὶ τοῦ πατρὸς ἀγγέλου. Καὶ εἶπα αὐτῷ τὸ ὄνομα αὐτοῦ, πόσος ἐστὶν ἐν νούῳ θεοῦ. Οὐχὶ σὺ Οὐριήλ ὄγδοος ἐμοῦ; καὶ γὰρ Ἰσραὴλ ἀρχάγγελος ἀνάρχμενος ἑνὶ οὐρανῷ καὶ ἀρχιεπίσκοπος εἶμι ἐν νούῳ θεοῦ; οὐχὶ ἐγὼ Ἰσραὴλ ὁ ἐν προσώπῳ θεοῦ, λειτουργὸς πρῶτος, καὶ ἐπεκαλεσάμην ἐν ὀνόματι ἀσβεστώ τὸν θεόν μου;*

scheinlicher Weise der *Κύριος* eben *Χριστός Ἰησοῦς*. Doch ist nicht zu leugnen, dass in diesen Worten eine Steigerung der Würde Christi Jesu sich ausspricht und zwar ebensowol darin, dass alle Wesen, die himmlischen (cf. *ὑπὲρ πᾶν ὄνομα*), die irdischen, die unterirdischen in religiöser Verehrung ihre Kniee beugen sollen bei Jesu Namen (cf. dagegen Röm. 14, 9. Doch cf. 1 Cor. 6, 3) als darin, dass dieselben Worte, welche Paulus Röm. 14, 11 auf Gott als *Κύριος* bezogen hat, hier auf den *Κύριος Χριστός Ἰησοῦς* bezogen sind. Und es ist dies keine vereinzelte Erscheinung. Denn auch 3, 21 wird die Verwandlung des Erdenleibes der Gläubigen in den Herrlichkeitsleib bei der Auferweckung nicht etwa nur auf die Vermittlung, sondern auf die Selbsttätigkeit des Herrn Jesu Christi zurückgeführt, während für Paulus Gott der auferweckende und also auch der verwandelnde ist (2 Cor. 5, 1). Und im Zusammenhange damit wird das Wort der Allmacht: *κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ δυνάσθαι αὐτον καὶ ὑποτάξαι αὐτῷ τὰ πάντα*, welches 1 Cor. 15, 25—28 noch Gott beigelegt ist, auch hier auf den *Κύριος, Χριστός Ἰησοῦς*, bezogen.

Ueberblicken wir nun die ganze Stelle noch einmal, so enthält sie eine Vorstellung von der Messiaspersönlichkeit und der Entwicklung ihres Messiaslebens, welche trotz der fast durchweg neuen und einzigartigen Ausdrucks- und Vorstellungsformen durchaus auf dem Boden des Bewusstseins des Paulus steht. Dass der Messias als persönliches Subjekt und als ein himmlisches Wesen praeexistirt, ist hier das Entscheidende. Denn diese Vorstellung ist die Tat des Bewusstseins des Paulus. Von ihr aber wird die Lebensentwicklung des Messias, die Erniedrigung und die Erhöhung, bedingt. Die besondere und eigentümliche Form, in welcher diese Lebensentwicklung an unserer Stelle zur Darstellung gebracht ist, hat zwar ihr Befremdendes und sie ist in dieser besonderen Form ohne Parallelen beim Paulus der vier Briefe. Aber die Elemente dieser besonderen Form lassen sich alle beim Paulus nachweisen und sie selber lässt sich auf den be-

sonderen Zusammenhang zurückführen, in welchem die Lebensentwicklung des Messias als Vorbild für die Philippische Gemeinde in einem besonderen Lebenszustande verwandt ist. Nur einen Zug in dem Messiasbilde des Paulus hat der Verf. aufgegeben, die Menschheit der prae-existentu Messiaspersönlichkeit. Da aber das religiöse Bewusstsein des Paulus ohne diesen Zug nicht gedacht werden kann und da Paulus auch mit diesem Zuge eine in ihren Grundzügen ähnliche Lebensentwicklung des Messias zum Ausdruck gebracht hat (3 Cor. 8, 9), wie der Verf. sie in seinem besonderen Zusammenhange darstellt, so ist dies ein entscheidender Beweis, dass das Messiasbild unserer Stelle nicht aus dem Bewusstsein des Paulus entsprungen ist. Und dieser Beweis wird dadurch vervollständigt, dass nun an die Stelle dieses ausgelöschten Zuges ein anderer getreten ist, der ausserhalb des Bewusstseins des Paulus liegt und einer nicht paulinischen und späteren Gestaltung des prae-existentu Messiasbildes im urchristlichen Bewusstsein angehört, die Vorstellung des prae-existentu Messias als einer Engelpersönlichkeit in einer Form, wie sie ihre Parallele im Hebräerbrief und etwa der Apocalypse hat. Unter dieser Voraussetzung gewinnt alsdann die Vorstellung einer höheren Würde des erhöhten Christus und einer höheren Machtfülle in einem besonderen Punkte (3, 21) die Kraft eines unterstützenden Grundes.

d. Die Verfassung der Philippischen Gemeinde.

Wir haben schon l. c. p. 426 auf die einzigartige Formel aufmerksam gemacht, mit welcher der Verf. den Paulus an alle die Heiligen in Christo Jesu sich wenden lässt in Gemeinschaft mit solchen, die Bischöfe und Diakonen sind. Der Mangel des bestimmten Artikels, stellt diese *ἐπίσκοποι* und *διάκονοι* nicht als für das Bewusstsein bestimmte Gestalten, sondern nur ihrer allgemeinen Qualität nach hin und erklärt sich am einfachsten wol dadurch, dass diese Gemeindegliederung, in der die Gemeinde sich eigentümlich geordnet hatte, noch keine fest-

bestimmte, lange Zeit bestehende Gestaltung der Gemeinde war¹⁾.

Mit dieser Gestaltung aber und namentlich mit der Ueberordnung von *ἐπίσκοποι* treten wir ganz aus den Gemeindeverhältnissen heraus, welche die vier Briefe schildern.

Hier auf occidentalischem und griechischem Boden erfahren wir in den paulinischen Gemeinden der *ἐλεύθεροι* zunächst nur von *διάκονοι* (1 Cor. 16, 15. Röm. 16, 1; 12, 7; 1 Cor. 12, 5 u. s.). Nach 1 Cor. 16, 5. Röm. 16, 1 waren dies Männer oder Frauen, die sich selbst zur Dienstleistung für die Heiligen verordnet hatten, also freiwillig angebotene und freiwillig angenommene Förderer der Gemeindeinteressen nach allen Seiten (1 Cor. 12, 5). Und es ist wol zu beachten, dass Paulus von der Gemeinde fordert, diese solle nun auch ihrerseits solchen Männern, also den *διάκονοι*, sich unterordnen. Ausserdem erfahren wir noch von *ἀντιλήψεις*, *κυβερνήσεις*, von *προϊστάμενοι* (1 Cor. 12, 28. Röm. 12, 8). Wie die *ἀντιλήψεις* (cf. Suicer s. v.), so werden auch die *κυβερνήσεις* nach der Art der noch ungeschiedeneren Tätigkeiten in der Leitung der Gemeinde mit den *προϊστάμενοι* und diese wieder mit den *διάκονοι* zusammengefallen sein. Und es scheint, dass in diesen *προϊστάμενοι* auf griechischem Boden und in den paulinischen Gemeinden der Freien am frühesten die Gemeinde ein Organ ihrer Leitung sich geschaffen habe, soweit ein solches bestand. Beachtenswert ist hier das Wort *προστάτις* Röm. 16, 1 als Bezeichnung der *διάκονος* Phoebe. Dasselbe ist offenbar Ausdruck einer Würde.

1) Zwingend ist dies allerdings nicht. Meyer beruft sich jetzt (Aufl. 4, p. 11) gegen Hofmann auf Kühner ad Xen. An. 3, 5, 7 *στρατηγοὶ δὲ καὶ ἡγετοὶ*. Aber Krüger Gr. 50, 3, 7 sagt mit Recht: So kann der Artikel auch bei persönlichen Bezeichnungen von Aemtern fehlen, wenn nicht auf bestimmte Individuen hingewiesen wird. Bei Angabe von Aemtern kommt es natürlich sehr oft auf die Qualität des Amtes, nicht auf die beamteten Personen an. Cf. unser: „Rat und Bürgerschaft.“ Vielleicht liegt dann in der Erwähnung derer, die Bischöfe und Diakonen sind, nur eine Art ehrender Anerkennung derer, die schon aus dem Ganzen der Gemeinde sich bestimmt herausgehoben haben.

Wo aber eine *προστάτις*, da war unter Verhältnissen auch ein *προστάτης*. Beide Worte fallen ihrer Bedeutung nach mit dem *προιστάμενος* zusammen. Der Name *προστάτης* = *προιστάμενος* erinnerte die Griechen an den leitenden Vorstand der freien demokratischen Gemeinde, der im Sinne des Platonischen Wortes: *ὃν ἡ πόλις ἀξιοῖ αὐτῆς προιστάσθαι* (Lach. p. 197 D) von der Gemeinde als der leitende Ausführer ihrer Beschlüsse und Besorger und Schützer ihrer Interessen gewählt war (Plato Rep. 8 p. 565 C. *ἐνα τινὰ ἀεὶ δῆμος εἶωθε διαφερόντως προϊστάσθαι αὐτοῦ*)¹⁾. Der Name schloss im Bewusstsein des Griechen jedes Herrenrecht einer Aufsicht über die Gemeinde aus (*τύραννος ἐκ προστατικῆς ὀρίξης ἐκβλαστάνει* Plat. l. c. 565 D.). Es ist daher sehr erklärlich, dass in den paulinischen Gemeinden der Freien später über den Namen und die Würde der *ἐπισκοπή* ein harter Streit entstand (Clemens R. ep. I ad Cor. 44: *οἱ ἀπόστολοι ἡμῶν ἐγνώσαν . . . ὅτι ἔρις ἐστὶ ἐπὶ τοῦ ὀνόματος τῆς ἐπισκοπῆς*). Und wenn wir nun auch annehmen, dass hier die *ἐπίσκοποι* im Sinne der *πρεσβύτεροι* stehen, so macht das keinen Unterschied. Denn auch von den *πρεσβύτεροι* finden wir in der Paulinischen Gemeinde der vier Briefe keine Spur.

Der Name und die Würde der *ἐπίσκοποι* ist vielmehr, wie zugestanden, judenchristlichen Ursprungs, wie Name und Würde des *διάκονος* nach den Spuren der Paulinischen Briefe heidenchristlich-paulinischen. Hier wird daher diese eigentümliche Gliederung der Philippischen Gemeinde mit der Einigung der Gemeinde aus der Trennung heidnischer und jüdischer Gläubigen zusammenhängen. Denn dass die Philippische Gemeinde äusserlich schon geeint war, beweist der Brief, der an die Gesamtgemeinde gerichtet ist und nur die innere Einigung im Geiste fordert.

1) Auch im ersten Briefe an die Thessalonicher findet sich *προιστάμενος* (5, 12), einem Briefe, der mit dem Philipperbriefe wahrscheinlich demselben Zeitraume angehört, in welchem nach dem Tode des Paulus auch Pauliner noch nicht wagten, den Apostelnamen für den Paulus in Anspruch zu nehmen. Die Spuren des Namens finden sich aber auch später noch vielfältig (*προιστάμενος* = *προεστώς*).

Mit dieser Gestaltung der Gemeinde, welche über die Zeit des Paulus der vier Briefe hinausweist, steht nun die widerpaulinische Grussformel 4, 21: *ἀσπάσασθε πάντα ἅγιον ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* im engsten Zusammenhange. Das *ἀσπάσασθε* kann sich allerdings nur auf die *ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι* beziehen, welche den Brief in Empfang nehmen und der Gemeinde den Gruss des Apostels bestellen sollen. Auch 1 Thess. 5, 26, 27 bezieht sich die Grussformel auf die *προιστάμενοι* 5, 12. Da nun Röm. 16, 3—15 dem unächten Anhang angehört, der Brief an die Galater aber keine Bitte zu grüssen enthält, so scheint die ächte Formel des Paulus 1 Cor. 16, 20; 2 Cor. 13, 12 (cf. dazu Röm. 16, 16) vorzuliegen, nach welcher Paulus sich mit dieser Bitte des Schlussgrusses ebenso an die ganze Gemeinde wandte, wie mit dem Eingangsgrusse. Das allein entspricht auch der sonstigen Anschauung des Paulus von der Gemeinde der Freien. Und wir entdecken also auch hier einen widerpaulinischen Zug (cf. Baur l. c. Hinsch l. c.)

3. Die Stellung des Paulus zum Judentum und Judenchristentum und die gemischte Gemeinde in Philippi.

Wir haben schon l. c. p. 467 behauptet und begründet, dass die Worte 3, 2: *βλέπετε τοὺς κύνας, βλέπετε τοὺς κακοὺς ἐργάτας, βλέπετε τὴν κατατομήν* nur von den Juden im Gegensatze zu den Christen, nicht aber von den Judenchristen gesagt sein können. Jedoch auch von den Juden gesprochen, haben sie in den vier Briefen nichts Gleiches oder nur Aehnliches. Der Brief, der in ähnlicher Lage und zu ähnlichem Zwecke geschrieben ist, mit dem Judenchristentum Anknüpfung, Versöhnung, Einigung zu suchen, redet, soweit er ächt ist, in ganz anderer Sprache von den Juden (cf. Röm. 9, 1 sqq.; 10, 1 sqq.; 11, 1—32). Man hat deshalb mit Recht schon ausgesprochen, dass ganz andere geschichtliche Verhältnisse, Erfahrungen in Jerusalem, Erfahrungen in Rom voraufgegangen sein mussten, um eine so leidenschaftliche Sprache gegen das eigene Volk zu

rechtfertigen, an welchem das Herz des Apostels mit so schmerzlich trauernder Liebe immer noch hing. Und man rechtfertige solche Worte nicht mit der leidenschaftlichen Sprache des Paulus gegen die Judenchristen. Es ist ein Gesetz geschichtlicher Kämpfe, dass das Gemüt viel heftiger gegen diejenigen entbrennt, welche prinzipiell uns nahe stehen, als gegen die prinzipiellen Gegner, wie die unmittelbar sich berührenden Töne der Oktave den schreiendsten Misston geben. Von den prinzipiellen Gegnern erwartet man nur, dass sie Gegner sind; bei den prinzipiellen Genossen schiebt man jede Abweichung auf verschuldeten Irrtum, bösen Willen. So ist die Leidenschaft des Paulus gegen die Judenchristen bei seinem leidenschaftlichen Gemüte erklärlich; denn sie sind ihm *οἱ θέλοντες μεταστρέψαι τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ, οἱ θέλοντες ἐπρωσπῆσαι ἐν σαρκί, οἱ καπηλεύοντες τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ* (Gal. 1, 7; 6. 12. 2 Cor. 2, 17). Worte jedoch des Hasses (*κίνεσις*), ja der Verachtung (*κατατομή*) gegen die Juden sind für Paulus fast unerklärlich, wenn anders doch Röm. 9, 1 sqq. aus der innersten Tiefe des bewegten Gemütes geredet ist.

Aber nun bedenke man, dass eine solche Sprache gegen die Juden des Anklanges und der Beistimmung der Judenchristen in der Gemeinde gewiss sein musste, wenn sie nicht bei diesen Erbitterung erzeugen und das Einigungswerk unmöglich machen sollte. Auch hier ist die Sprache des Römerbriefes (cp. 9—11) gegen die Juden lehrreich.

Sollen daher diese Worte nicht unbegreiflich bleiben, so führen sie uns notwendig in eine Zeit, in welcher das Judenthum, durch die stärkere Kraft religiöser Antipathie bewegt, ihre nationale Sympathie für die Juden überwunden hatte, führen uns in die Zeit des unächten Römerbriefes, wo der Widerstand gegen den Paulus in Jerusalem, ganz wie hier in Philippi, auf die ungläubigen Juden geschoben wurde, (Röm. 11, 31) und die Gedankenbewegung in Röm. 11, 1 sqq. den überflüssigen und widersprechenden Zusatz voll Hasses gegen die Juden empfing

Röm. 11, 9. 10¹⁾, führen uns in die Zeit, wo der Verf. von 1 Thess. 2, 14—16 die paulinische Gemeinde von Thessalonich und die judenchristlichen Gemeinden Judäas verbunden mit einander als die gemeinsam von den Juden Verfolgten darstellte, führen uns in die Zeit, wo selbst der Apokalyptiker die jüdische Synagoge in Smyrna, in Philadelphia eine Synagoge des Satan nannte.

Nun könnte man das Jahr 62—63 und den Tod des Jakobus des Gerechten als den Punkt setzen, seit welchem Worte, wie 3, 2, begreiflich werden. Denn seit diesem Ereignisse musste auch das orthodoxe Judenchristentum erkennen, dass Friede und Einheit mit dem Judentum unmöglich sei. Dann aber könnten diese Worte, wenn sie überhaupt für Paulus möglich wären, noch in die Zeit des Paulus fallen. Und die Annahme Hofmanns, dass der Philipperbrief in die allerletzte Zeit der Römischen Gefangenschaft des Paulus falle, gewönne dadurch eine Stütze.

Aber hier tritt nun eine andere Tatsache ein, welche es unmöglich macht, an diesem Punkte stehen zu bleiben. Das ist die Stellung, welche der Verf. dem Paulus zum Judenchristentum anweist in dem Abschnitte 1, 12—18. Dass unter denjenigen, welche aus Neid und Streit, welche aus rechthaberischem Parteiworthader Christum nicht rein d. h. nicht ohne selbstsüchtiges (religiöses) Interesse (*ἀγνός* = *parteilos*?) vermelden nur (römische) Judenchristen gedacht sein können, ist zugestanden.²⁾ Es sind die alten *ταράσ-*

1) Man hat sich gewundert, dass ich in meiner Darstellung des Gedankenganges des Römerbriefes (Ztschr. f. wiss. Th. 72 p. 447 sqq. 455) diese beiden Verse für unächt erklärt habe. Aber wie kann man denken, dass Paulus in diesem Zusammenhange, der mit 9, 1 sqq. beginnt, solche Worte an die Judenchristen in Rom 58—59 p. Chr. habe schreiben können, dass Paulus überhaupt die Worte habe übers Herz bringen können: *τὸν πότον αὐτῶν διὰ παντός σύγκρανον*! — Wenn ich nicht irre, stimmt Lipsius schon bei (Protestantenbibel a. l. p. 589).

2) Sollte das *ἐν κυρίῳ* v. 14 doch etwa auf *τῶν ἀδελφῶν* sich beziehen? (cf. l. c. p. 432). Die *πλείονες τῶν ἀδελφῶν ἐν κυρίῳ* wären dann die Mehrzahl der heidnischen und jüdischen Christen in Rom, welche freilich nicht *ἀδελφοί* und *συγγενεῖς κατὰ σάρκα* (Röm. 9, 3),

σοντες ὑμᾶς καὶ θέλοντες μεταστρέψαι τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ, die θέλοντες ἐμπροσώπῃσαι ἐν σαρκί, die κηρύσσοντες ἄλλον Ἰησοῦν und μεταδίδοντες ἕτερον πνεῦμα, die καπηλεύοντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ (Gal 1, 7; 6, 12 sqq.; 2 Cor. 2, 17; 11, 4). Diesen gegenüber sind also diejenigen, welche aus freiem Wolgefallen, aus selbstloser hingebender Liebe (für das Heil Aller?) den Χριστός als Herolde göttlicher Offenbarung und Wahrheit predigen, wesentlich heidenchristliche Gläubige. Wie stellt sich Paulus zu diesem Gegensatz der Verkündigung? *Τί γάρ; πλὴν ὅτι παντὶ τρόπῳ, εἴτε προσάσει εἴτε ἀληθείᾳ, Χριστός καταγγέλλεται. Καὶ ἐν τούτῳ χαίρω· ἀλλὰ καὶ χαρήσομαι.* Paulus erhebt sich hier über diese Unterschiede, indifferent und neutral gegen die sachlichen Gegensätze. Denn in beiden Formen wird ja Χριστός (man beachte dies praegnante Wort des Paulus) vermeldet. Wenn irgendwo, so liegt hier die Unmöglichkeit vor, dass Paulus solche Gedanken gedacht, solche Worte geschrieben habe. Und man braucht wirklich nicht der Anklage zu verfallen, einen marcionitischen Paulus sich selber zurechtzumachen¹⁾, wenn man behauptet, dass weder der Paulus des Galaterbriefes (1, 6—10), weder der der Corintherbriefe (2 Cor. 4, 1—6), weder der des Römerbriefes (cp. 1—11; 3, 27—29), noch Paulus überhaupt und jemals so hätte sprechen können. Denn er hätte den ganzen Gehalt seines Lebens und Strebens aufgeben müssen, zugeben müssen, dass die göttliche Wahrheit eine sei und auch eine andere. So macht man einen Paulus des 18. und 19. Jahrhunderts, vernichtet aber den, dessen Lebensgrund ist: *ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστίν.* (Gal. 3, 20. Röm. 3, 30. Gal. 1, 8).²⁾

Und man kann doch nicht darauf verfallen, dass der wol aber *ἀδελφοί ἐν κυρίῳ* sind. Die eigentümliche Vorstellung wäre nur eine neue Stütze für die Annahme, welche ich für den Schlüssel zum Verständnisse des Philipperbriefes halte, dass es sich in ihm um die Einigung der heidnischen und jüdischen Gläubigen handle.

1) Hilgenfeld, Einltg. p. 323.

2) Daher ist auch das Wort 3, 15 entschieden widerpaulinisch. Wo hat Paulus je, wo es um ein *ἑτέρως γρῶνεν* in Bezug auf die

Paulus seit dem Römerbriefe, dessen Lebensinteresse es geworden war, Judenthum und Heidenchristenthum im Christenthume zu einen, über die Gegensätze sich erheben und stellen musste, wie es hier geschieht. Das eben ist der grosse Unterschied zwischen Paulus und dem Verf. des Philipperbriefes, so sehr dieser vom Geiste des Paulus berührt ist, dass die Geisteskraft des Paulus die Gegensätze in ihrem Grunde erfasst und geistig überwindet (Bömerbrief), dass die Geistesohnmacht des Verf. des Philipperbriefes die Gegensätze an ihrer Oberfläche berührt und auslöscht.

Man begreift aber nun, wie die Stellung, welche dem Paulus zum Judentum angewiesen wird, nur die Kehrseite ist zu der Stellung, welche ihm zum Judenthum gegeben wird, wie beides in Einem Interesse aufs engste zusammenhängt. War es ein gebieterisches Bedürfniss der Zeit geworden, um der Erhaltung des universalen Evangeliums, des Christenthums willen, in den paulinischen Gemeinden jüdische und heidnische Gläubige zu Einem Bewusstsein zu einen und war die Eine Geisteskraft geschieden, welche auf dem Wege der geistigen

christliche Wahrheit, ja auf christliche Grundwahrheit sich handelt, statt aus dem Geiste Gottes in ihm zu entscheiden, auf eine Gottesoffenbarung der Zukunft verwiesen?! Aber es ist das ächtteste Wort eines Einigungsmannes, der, wo in der Gegenwart die Einheit fehlt, die Getrennten auf die Zukunft vertröstet, in der sich alles schon machen werde. Der Zug ist unbedeutend, aber nichts desto weniger ausserordentlich charakteristisch.

Man könnte nun entgegnen, der Grundsatz: „ὁ θεός εἰς ἑστίν“ sei auch Gesetz für den Verf. des Briefes und auch ein fremdes Bewusstsein habe nicht sprechen können, wie Phil. 1, 18, wenn Paulus nicht so sprechen konnte. Aber das ist der Unterschied: Paulus führt die Widersprüche gegen sich überall auf die objektiven Gegensätze zweier Evangelienformen zurück und erläutert den Charakter seiner Gegner aus ihrem Widerspruche gegen die objektive Wahrheit; der Verf. des Philipperbriefes führt den Widerspruch gegen den Paulus überall auf subjektive Gründe zurück unter Voraussetzung der Einheit im Objektiven (πᾶσι ἰσότης Χριστός καταγγέλλεται). Paulus riess daher die objektiven Gegensätze geistig zu überwinden; der Verf. des Philipperbriefes sucht sie zu übertünchen.

Ueberwindung der Gegensätze, freilich auch vergebens, die Einheit hatte herstellen wollen, so musste man versuchen, durch Uebertünchung der Gegensätze die Einigung herbeizuführen. Dazu gehörte vor allem, die Erinnerung an den bitterscharfen Gegensatz des Paulus und der Judenchristen auszulöschen. Und was war hierzu geeigneter, als den Gegensatz des Paulus gegen die Juden hervorzukehren, im Zusammenhange damit aber die Einheit mit den Judenchristen — und eine Einheit mit jüdischen Christen hatte ja geschichtlich auch bestanden — herauszuheben? Es steht diese Verschiebung der alten geschichtlichen Verhältnisse in voller Uebereinstimmung mit der Erscheinung, welche wir schon beobachtet haben, dass die alten antithetischen Formeln aus dem Kampfe des Paulus gegen die Judenchristen mit neuem, gegensatzlosem Gehalte erfüllt werden.

4. Die amtliche Stellung des Paulus zur gemischten Gemeinde von Philippi.

Schon l. c. p. 427 haben wir auf die Eigentümlichkeit des Eingangsgrusses hingewiesen. Er ist einzigartig, insofern Paulus allein mit der halb judenchristlichen (*δοῦλος*), halb paulinischen (*Χριστοῦ Ἰησοῦ*) Formel (cf. Apoc. 1, 1. Jac. 1, 1. 2 Petr. 1, 1. Jud. 1, 1) seine amtliche Stellung der Gemeinde gegenüber bezeichnet (Weiss).

Die Gründe, mit denen die Verteidiger der Aechtheit aller Paulusbriefe sich bisher gewöhnlich darüber getröstet haben, dass Paulus hier und in den Thessalonicherbriefen nicht als (*κλητὸς ἀπόστολος* (*διὰ θελήματος θεοῦ*)) der Gemeinde sich ankündige, werden den Tatsachen nicht gerecht. Man gesteht ein, dass die Formel des Eingangsgrusses in der Bestreitung des Apostelrechtes seitens der Judenchristen ihren Grund habe. Diese Bestreitung beginnt wesentlich seit der Zusammenkunft in Jerusalem (Gal. cp. 2), wo man dem Paulus die Würde eines selbstständigen Apostels verweigerte, und ihn in gleicher Linie mit dem Barnabas nur die Stellung eines *κοινωνὸς τοῦ*

εὐαγγελίου, eines Genossen der Verkündigung, zuwies. Nun liegen aber alle Briefe des Paulus hinter diesem Punkte, wo das Apostelrecht des Paulus und damit das Recht und die Wahrheit seines Evangeliums (cf. Gal. 2, 4. 5) eine brennende Frage der Urkirche geworden war. Und man erklärt zwar die Hervorhebung des gottgewählten Apostels in den Briefen an die Galater und Corinthier aus der Bestreitung des Apostelrechtes inmitten dieser Gemeinden, in den Thessalonicherbriefen aber die Unterdrückung dieser Hervorhebung aus dem Mangel dieser Bestreitung in einer Gemeindegemeinschaft, die mit begeisterter Liebe ihm und seiner Predigt sich hingegeben habe. Jedoch immer war die Gemeinde in Thessalonich eine gemischte und 1 Thess. 2, 13 und vor allem die Beteuerung: „καθὼς ἀληθῶς ἐστίν“ hat nur Sinn, wenn die Frage nach dem göttlichen Apostelrechte des Paulus und der göttlichen Wahrheit seines Evangeliums — denn beides hängt untrennbar zusammen — auch in dieser Gemeinde nicht ohne Bestreitung zur Frage gekommen war. Auch 2 Thess. 3, 8. 9 wird auf die apostolische Machtvollkommenheit des Paulus in einer Weise hingedeutet, die den Beweis liefert, dass diese Frage ganz im Sinne von 1 Cor. 9, 4 sqq., 2 Cor. 11, 7 sqq. der Gemeinde vollkommen bekannt war. Auf Grund dieser Tatsache erklärt die Berufung auf die Briefe an die Galater und Corinthier den Mangel der Hervorhebung des ἀπόστολος in den Briefen an die gemischte Gemeinde in Thessalonich doch nicht in einer Zeit, in welcher überall, wo Judenchristen waren oder kamen, die Frage nach dem selbstständigen Apostelrechte des Paulus eine viel brennendere war, als man sich gewöhnlich denkt (cf. Holsten, Evang. des Paul. u. Petrus p. 158 A. sqq.). Dabei vergisst man, dass die Bestreitung seines Apostelrechtes den Paulus zu einer besonderen Betonung desselben geführt hat (οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων . . . ἀλλὰ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ πατρὸς, oder κλητὸς διὰ θελήματος θεοῦ, oder nur διὰ θελήματος θεοῦ, κατ' ἐπιταγὴν θεοῦ), dass aber in den Thessalonicherbriefen jede Bezeichnung der Stellung des Paulus zur Gemeinde fehlt, unter allen Umständen also

eine völlige Abweichung vom Briefstile des Paulus vorliegt. Weiter erklärt man die Hervorhebung der Apostelstellung in den Briefen an die Römer, Colosser, Epheser daraus, dass jenes durch gebieterische Umstände geschaffene Prädikat zum stehenden wurde. Aber damit begreift man wieder nicht den Mangel des Prädikates im Briefe an die Philipper und den Philemon. Und die Berufung auf die „innige Liebe“, welche den Paulus mit den Philippern und dem Philemon verband und hier die Hervorhebung des Apostelprädikates untunliche machte, lässt wieder nicht begreifen, warum in den Pastoralbriefen das Prädikat steht, da hier eine noch viel innigere Liebe zwischen Paulus und Timotheus und Titus angenommen werden muss. Und unerklärt dabei bleibt, warum denn Paulus überhaupt den Philippern gegenüber das Bedürfnis fühlte, seine und des Timotheus Stellung zu Christo in amtlicher Formel hervorzuheben, während er der gemischten Gemeinde von Thessalonich gegenüber dies Bedürfnis nicht fühlt. Es ist daher auch diese Berufung auf die Liebe von andern aufgegeben und man hat sich darauf zurückgezogen, dass Paulus in Philippi keine Veranlassung hatte, seine in keiner Weise angefochtene Autorität geltend zu machen und den Philippern in apostolischer Vollmacht irgend etwas zu befehlen (Weiss). Aber einmal, wie Paulus überhaupt befiehlt (cf. 2 Cor. 1, 24; 4, 5), so befiehlt er auch hier (1, 27—2, 18; 3, 2—16; 17—4, 1; 4, 2—9). Und wenn seine Autorität in Philippi in keiner Weise angefochten war, so war sie es auch in Colossä und Ephesus nicht und doch hebt Paulus hier sein göttliches Apostelrecht hervor.

Man sieht, so lange man an der Aechtheit aller unter dem Namen des Paulus im Kanon stehenden Briefe festhält, heben sich die für die vorliegende Tatsache geltend gemachten Gründe selbst auf. Gibt man aber die Unächtlichkeit einer Reihe von Briefen zu, so treten ganz andere Erwägungen ein.

Seit dem Apostelconcil, wo die Apostelselbstständigkeit und das Apostelrecht des Paulus zuerst öffentlich und

officiell bestritten wurde, musste Paulus das Bedürfnis fühlen, seine Apostelstellung in besonderer Weise hervorzuheben, namentlich allerdings überall da, wo Judenchristen in seinen Gemeinden waren oder auftraten. Das war aber, soweit wir verfolgen können, bei Lebzeiten des Paulus überall der Fall. Unter diesem Bedürfnisse bildete sich die Formel seiner Eingangsgrüsse. Und es erklärt sich von selbst, weshalb Paulus im Gegensatze zu den Uraposteln über Jesum Christum hinaus auf Gott zurückging und den Messiasaposteln gegenüber sich als den Gottesapostel geltend machte (Gal. 2. 7. 8. 9; 1 Cor. 15, 10 u. s.). Eine Abweichung davon finden wir zuerst im Römerbriefe, wo Paulus sich unter judenchristlicher Wendung (*δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ* 1, 1) und freilich mit einem: „*δι' οὗ*“, wesentlich als den Knecht des Herrn Jesu Christi geltend macht (1, 1. 5) und nur noch in dem *κλητός* (1, 1) sein Recht als Gottesapostel leise andeutet. Es waren offenbar die ernsten und bitteren Erfahrungen in Corinth, wo ihm von den judenchristlichen *ἀπόστολοι* das *Χριστοῦ εἶναι*, das *διάκονον* und *ἀπόστολον Χριστοῦ εἶναι* und damit die *ἐξουσία τοῦ ἀποστόλου* mit Erfolg abgestritten wurde (2 Cor. 10, 7—12, 15. 1 Cor. 9, 1 sqq. Cf. dazu 2 Cor. 4, 5), dass Paulus das Bedürfnis fühlte, den Judenchristen in Rom mit Unterdrückung der alten gegensätzlichen Formeln (Gal. 1, 1. 1 Cor. 1, 1. 2 Cor. 1, 1) seine Apostelangehörigkeit an Jesum Christum besonders hervorzuheben.

Nun sehen wir in einer Reihe von paulinischen Schriftstücken, welche alle und nicht ohne Gründe den Verdacht auf sich gezogen haben, der Zeit nach dem Tode des Paulus anzugehören (Röm. 15, 14—33; Phil.; 1 u. 2 Thess.; Philemon), den leidenschaftlich bestrittenen und erstrittenen Namen *ἀπόστολος* völlig verschwinden, dann aber in einer andern Reihe von paulinischen Schriften, die, wenn sie unächt sind, einer noch spätern Zeit angehören (Kol; Ephes.; 1 u. 2 Tim.; Tit.) den streitigen Namen *ἀπόστολος* unbefangen wieder auftreten.¹⁾

1) Die bewusste Auslassung Philem. 1 erklärt v. 8. 9.

Dazu gesellt sich aber eine andere eigentümliche und bedeutungsvolle Tatsache. Grade da, wo der Name *ἀπόστολος* für Paulus in paulinischen Schriften verschwindet, taucht ein neuer, höchst charakteristischer Name für den Heidenapostel auf, der Name: *ὁ λειτουργὸς Χριστοῦ Ἰησοῦ εἰς τὰ ἔθνη, ἱερουργῶν τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Θεοῦ, ἵνα γενήσῃ ἡ προσφορὰ τῶν ἔθνων εὐπρόσδεκτος, ἡγιασμένη ἐν πνεύματι ἁγίῳ* (Röm. 15, 16.)¹⁾ Paulus wird also in seiner amtlichen Stellung in Bezug auf das Evangelium aufgefasst als (ein von Gott gesandter heiliger) Diener Christi Jesu zu den Heiden, priesterlich verwaltend das Evangelium Gottes, damit die Opferdarbringung der Heiden wolgefällig sei, indem sie geheiligt ist im heiligen Geiste. Damit ist eine neue Anschauung für die amtliche Stellung des Paulus in betreff der Verkündigung des Evangeliums gewonnen. Er ist ein priesterlicher Diener Gottes und Christi Jesu, der die Heiden als ein gottwolgefälliges Opfer darbringt. Dieser Name verschwindet aber wieder völlig, sobald der des *ἀπόστολος* wieder eintritt (Coloss. Eph. Tim. Tit.).

Und das ist das Eigentümliche, wie wir schon mehrfach eine Beziehung zwischen dem Philipperbriefe und dem unächten Anhang des Römerbriefes wargenommen haben, so tritt auch die Röm. 15, 16 ausgesprochene neue Anschauung von der amtlichen Würde des Paulus hier im Philipperbriefe 2, 17 wieder auf. Denn auch hier ist Paulus als der *λειτουργός* gedacht, der als heiliger, priesterlicher Diener Gottes und Christi Jesu das Opfer des Glaubens Gott darbringt und die Stelle wird völlig erst verständlich, wenn man sie mit Röm. 15, 16 zusammenhält.²⁾

Und auch hier ist diese Erscheinung nur die Kehr-

1) Ueber den Gehalt des Wortes *λειτουργός* cf. Clem. R. ep. 1 ad Cor. ep. 8, wo die Propheten *λειτουργοὶ τῆς χάριτος τοῦ Θεοῦ διὰ πνεύματος ἁγίου περὶ μετανοίας καλῆσαντες* heissen und ep. 44, wo das Apostelamt *λειτουργία* genannt wird.

2) Dies wird dadurch nicht aufgehoben, dass die *λειτουργία* Röm. 15, 16 nur auf die Heiden, Phil. 2, 17 auf alle Gläubigen bezogen ist.

seite der anderen, dass der Name *ἀπόστολος* im Eingangsglusse sich nicht findet, und beide Erscheinungen können nur mit einander erklärt werden.

Wie will man aber erklären? Paulus selbst in seinen anerkannten Briefen hat nie eine Anschauung ausgesprochen, welche die Entstehung dieser Bezeichnung seines Sendbotenamtes in seinem eigenen Bewusstsein begreiflich machen könnte;¹⁾ er selber würde auch diese Bezeichnung nicht haben annehmen können, ohne sich selbst aufzugeben.

Aber nach seinem Tode trat eine Zeit ein, wo selbst die Pauliner nicht den Mut hatten, den Tatsachen gegenüber, welche Paulus einst verachtet hatte (Gal. 2, 6; Act. 1, 21), für Paulus den Namen des Apostels in Anspruch zu nehmen, wo dann weiter bei dem dringenden Bedürfnisse, eine Einigung der heidnischen und jüdischen Gläubigen in den gemischten Gemeinden herzustellen, es eine Forderung der Notwendigkeit wurde, auch diesen alten leidenschaftlichen Streit um das Apostelrecht und die Apostelselbstständigkeit des Paulus zu begraben und durch Verzicht auf den Apostelnamen das Gewissen der Judenchristen zu schonen,²⁾ zumal da man das Recht dieses Namens mit den Gründen und der Kraft des Paulus vor sich selber und vor den Judenchristen aufrecht zu erhalten nicht mehr im Stande war. Denn das war ja das Tragische in diesem Streite, dass das handgreiflich Tatsächliche, was die Ueberzeugung der Menge bestimmt; wider den Paulus sprach.

Aber wenn man den Apostelnamen aufgab, so musste man die Leere doch ausfüllen, musste eine Anschauung bilden, welche die eigentümliche Bedeutung des Paulus, als des von Gott und Jesu Christo zu besonderem heiligem Dienste berufenen Verkündigers des Heidenevangeliums, des Universalevangeliums charakteristisch bezeichnete und ihn dadurch über die gewöhnlichen *εὐαγγελισταί* her-

1) 2 Cor. 2, 14 enthält eine völlig verschiedene Vorstellung.

2) Denn man muss immer nur festhalten, dass es sich hierbei um eine tief ernste Gewissensfrage handelte.

aushob, welche durch betreffende Bezeichnung des objektiv Tatsächlichen zugleich das Gewissen der Pauliner befriedigte und das Gewissen der Judenchristen nicht verletzte. Und man wird zugestehen müssen, dass der Name *λειτουργὸς Χριστοῦ Ἰησοῦ* (*εἰς τὰ ἔθνη*) ein treffender und glücklich gebildeter war.

Unter solchen Erwägungen wird man zugestehen, dass auch in diesem Punkte der Eingangsgruss ein nicht-paulinisches Gepräge trägt, aber auch zugestehen, dass er für die gemischte Gemeinde in Philippi sehr passend gewählt ist. Nach dem Vorgange des Paulus selbst im Römerbriefe gebildet, befriedigt er durch Aufstellung einer neutralen Formel heidnische und jüdische Gläubige und durch Unterdrückung des Ausdrucks (*κλητὸς ἀπόστολος* (*διὰ θελήματος Θεοῦ*)) reizt er nicht das Gewissen der Judenchristen.

5. Die Liebesgabe der Philipper und die Rettung des Charakters des Paulus in der gemischten Gemeinde,

Der letzte Punkt endlich, an welchem der Philipperbrief die Kritik herausfordert, ist das, was man wol den „dankbaren Erguss seines Herzens über die Unterstützungsgabe“ nennt (Meyer).

Ich habe schon oben auf die befremdende Eigentümlichkeit dieses Abschnittes 4, 10—20 hingewiesen.¹⁾ Es befremden zunächst die geschichtlichen Verhältnisse, welche vorausgesetzt werden. Unmöglich für Paulus bleibt der Ausdruck *ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου*. Hinsch, Hofmann und beziehungsweise auch Meyer verstehen denselben absolut, von der „Anfangszeit“ des Evangeliums, wo es in die Welt ausging, im Gegensatze zur Gegenwart (zu der jetzt erreichten weitem Entwicklung der Kirche. Meyer), in

1) Cf. hier besonders Hinsch l. c. p. 77, der auf Grund der Ausführungen Baur's und unter richtiger Beschränkung derselben eine Reihe entscheidender Momente gegen den paulinischen Charakter des Abschnittes treffend heraushebt.

welcher es nun von Jerusalem bis Rom verkündet war. Nun kann aber Paulus selber nicht so gesprochen haben. In seinem Bewusstsein wäre die ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου die Auferstehung, also spätestens 35 p. C., das τέλος seine Gegenwart, also etwa 64 p. C., wo Paulus täglich die Parusie erwartet (cf. 4, 5). So würde er zur Anfangszeit des Evangeliums einen Zeitpunkt rechnen, der am Ende des zweiten Drittels dieses Zeitraums läge. Und grade, wenn er auf die Entwicklung der Kirche reflektirte, konnte er seinen Uebergang nach Europa wol als neuen Ansatz, aber nicht als noch ersten Anfang des Evangeliums anschauen. Auch ein Späterer, auch ein späterer Pauliner kann nicht so gesprochen haben. Denn der Brief, wenn er auch nicht ächt ist, rückt nach allen Anzeichen der Zeit des Paulus sehr nahe und ist entschieden früher als die Briefe an die Colosser, die Epheser und auch wol wenigstens als der erste an die Thessalonicher.¹⁾ In dieser Zeit würde auch ein späterer Pauliner, der ja grade die Tätigkeit der Urapostel in höherem Grade anerkannte, die ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου nicht auf den Anfang der zweiten Missionsreise des Paulus bezogen haben. Anders lag die Sache schon für Clemens Romanus am Ende saec. I.²⁾ Andere verstehen deshalb den Ausdruck relativ vom Anfange der Verkündigung des Paulus. Und der Zusammenhang, in welchem der Ausdruck steht, lässt sprachlich diese Auffassung zu. Nun meint Hilgenfeld,³⁾ Paulus habe das Wort vom Standpunkte der Leser aus gesprochen. Aber der Zusatz: ὅτε ἐξῆλθον ἀπὸ Μακεδονίας, auf den Hilgenfeld sich beruft, beweist nur, dass vom Standpunkte des Verf. der Auszug von Mazedonien aus in die ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου fällt, nicht aber, dass diese ἀρχὴ vom Standpunkte Mazedonischer Leser aus gemeint ist. Hiefür

1) Wenn z. B. das καὶ ὑμεῖς 1 Thess. 2, 19 auf Phil. 4, 1 zurücksieht.

2) Cf. auch Hilgenfeld gegen Hinsch, Ztschr. für wiss. Th. 1873 p. 186 A.

3) Ztschr. f. wiss. Th. 1873 p. 186. Eintg. p. 346.

könnte eine Näherbestimmung, etwa τοῦ εὐαγγελίου ἐν ἱμῖν, nicht fehlen. So bleibt nur übrig, vom Standpunkte des Paulus aus den Ausdruck zu erklären. Nun meint Weiss: vom Zeitpunkte seiner Römischen Gefangenschaft aus konnte dem Apostel sehr wol die Zeit seiner zweiten Missionsreise, wo er zum ersten Male sein wichtiges Missionsgebiet sich gleichsam eroberte, als der Anfang seiner evangelischen Verkündigung überhaupt erscheinen. Aber wie wäre das denkbar! Wie wäre denkbar, dass der Paulus, welcher 14 Jahre in den Gegenden Syriens und Kilikiens, dann 7 Jahre in Vorderasien und Europa gewirkt hatte, der Paulus, der von dem stolzen Gefühle beseelt wurde, dass er selbst bis nach Mazedonien und Achaja das Evangelium gebracht habe (2 Cor. 10, 14), dass dieser Paulus nun in Rom, wohin er doch das Evangelium nicht getragen, den Ausgang seiner Verkündigung als den Anfang angeschaut hätte! Nur ein anderes Bewusstsein, als das des Paulus, welches die zeitliche Entwicklung der Verkündigung desselben nicht selber durchlebt hatte, und dem der erste Zeitraum dieser Verkündigung, die vierzehnjährige Wirksamkeit in „den Gegenden Syriens und Kilikiens“, doch in Dunkel lag, konnte darauf kommen, den eigentlichen Beginn der Verkündigung des Paulus in dem Zeitpunkte zu sehen, wo dieser den Boden Mazedoniens betrat d. h. zugleich in dem Zeitpunkte, wo Paulus mit den Uraposteln in Jerusalem das Uebereinkommen getroffen hatte, ἵνα ἡμεῖς εἰς τὰ ἔθνη, αὐτοὶ δὲ εἰς τὴν περιτομήν (Gal. 2, 9). Man beachte dabei, dass der Erinnerung der späteren Kirche wol im Allgemeinen die Tatsache bekannt blieb, dass „Barnabas und Paulus“ (Act. 13, 2) einst in Antiochia und Syrien und Kilikien gewirkt hatten (Act. 15, 23. 41. Gal. 1, 21), dass sie aber von dieser Tatsache schlechthin nichts zu berichten wusste (Act. 13, 2—14, 28) und deshalb diese vierzehnjährige Wirksamkeit auf einen andern Boden verlegen und mit sagenhaftem Stoffe ausfüllen konnte, und beachte weiter dabei, dass die Wirquelle der höchsten Wahrscheinlichkeit nach mit dem Zeitpunkte begann, wo Paulus bald nach dem

Apostelconcil und der dort getroffenen Uebereinkunft den Boden Makedoniens betrat.

Befremdend bleibt ferner die hier so stark betonte Tatsache, dass nach dem Auszuge des Paulus aus Makedonien die Philippische Gemeinde einzig und allein ihn unterstützt habe. Man hat diese Tatsache mit 2 Cor. 11, 8. 9 dadurch in Uebereinstimmung bringen wollen, dass man hier den Plural *ἅλλας ἐκκλησίας* nur auf Eine Gemeinde, die von Philippi bezieht.¹⁾ Beachtet man aber, wie Paulus in dem unmittelbar vorhergehenden Abschnitte (2 Cor. cp. 8. 9) von Makedonien im Gegensatze zu Achaja und wie er von der Mehrheit der *ἐκκλησίαι τῆς Μακεδονίας* spricht (2 Cor. 8, 1. 19. 23. 24), so wird man in dieser an sich allerdings rhetorisch möglichen Beziehung des Plural auf nur Eine Gemeinde im vorliegenden Falle nur eine Ausflucht der Not erkennen. Der Einwand, dass „ein Fälscher, dem 2 Cor. 11, 9 vorlag, die Brüder aus Makedonien gewiss nicht allein auf die Philipper bezogen haben würde“, erledigt sich aus der sprachlichen Möglichkeit dieser Beziehung und dem Interesse der Darstellung. Denn nur auf dem Grunde, dass die Philippische Gemeinde einzig und allein mit dem Paulus in ein Verhältniss gegenseitigen Gebens und Nehmens getreten war, trat die Verpflichtung derselben zum Geben klar hervor. Zugleich mochte der Verf. ein Interesse haben, in diesem Zuge die besondere Liebe, welche den Paulus und die Philippische Gemeinde verbunden hatte, stark hervortreten zu lassen, um desto stärker dadurch die Philippische Gemeinde an die Persönlichkeit des Paulus zu fesseln.²⁾

Befremdend bleibt ferner die Tatsache, die hier im Zusammenhange zum Beweise des: „εἰ μὴ ὑμεῖς μόνον“ notwendig war, dass die Philipper auch schon nach Thessalonich dem Paulus Liebesunterstützung gesandt haben. Auch ich halte mit Baur und Hinsch diese Angabe unter Voraussetzung der Aechtheit oder Thessalo-

1) Auch Hinsch (mit Brückner) l. c. p. 78.

2) Cf. darüber im dritten Teile.

nicherbriefe mit der Darstellung dieser Briefe unvereinbar.¹⁾

Befremdender aber, als alles, bleibt der Ton, den der Verf. hier den Paulus anschlagen lässt. Man versetze sich in die geschilderte Lage.

Die innigste Liebe hat die Philipper und den Paulus von Anfang an verbunden. Diese Liebe der Philipper hat auch als Sorge für das äussere Wol des Paulus alle Wege desselben begleitet (*ἐφ' ᾧ καὶ ἐφρονεῖτε* s. l. c. p. 486 A. 2 sqq.). Aber die Gemeinde ist arm, sehr arm (v. 2 *ἡκαρτεῖσθε* cf. c. 2 Cor. 8, 2). Sie hat deshalb lange nicht vermocht, ihr inneres Sorgen und Sinnen für Paulus zur Tat zu machen. Endlich gelangt sie in günstigere Lage. Und sofort blüht endlich einmal, wie die Philipper es immer ersehnt haben, die Sorge das Gemüts zur Frucht einer äusseren Tat auf. Die Philipper senden dem Paulus durch Epaphroditus eine Gabe ihrer sorgenden Liebe, seine Drangsal in Rom zu lindern.

In dem ersten Briefe, den Paulus nun den Philippern durch Epaphroditus übersendet, spricht er natürlich auch über diese Gabe ihrer liebenden Sorge. Aber wie? Er beginnt mit dem Ausdrucke hoher Freude darüber, dass endlich einmal ihr inneres Sinnen und Sorgen für ihn zur Frucht der Tat aufgeblüht und aufgebrochen ist. Nun erwartet man den Dank für diese Gabe der Liebe. Statt dessen weist Paulus die Philipper in aller Weise darauf hin, dass seinetwegen die Gabe nicht notwendig gewesen sei und übergiesst die Wärme der Liebe, die sich innig gefreut hat, des Paulus Not lindern zu können, mit dem Eiswasser stolzer Ablehnung. Missverstehet diese meine Freude nicht, spricht er kalt abwehrend und erkältend. Meines Mangels wegen wäre diese Gabe nicht nötig gewesen. Denn ich bin mit dem Mangel vertraut in dem Herrn, der mich kräftigt. Freilich lobt er dann wieder die Tat selbst, dass die Philipper an seiner Drangsal Anteil genommen. Aber wenn das liebende Gemüt der Phi-

1) Cf. Hinsch l. c. p. 82.

lipper nun wenigstens den Dank für diese freie, freudige Tat erwartet, so weist Paulus sie darauf hin, dass auch sie, ebenso gut, als er wissen, dass diese freie Tat freudiger Liebe nur die Erfüllung der Verpflichtung war, welche die Philipper gegen ihn übernommen haben, nur die Abtragung der Schuld, mit welcher sie dem Apostel für seine Gaben verpflichtet sind. Und wenn etwa die Liebe der Philipper, die sich dem Apostel unendlich verpflichtet fühlt, darauf verfallen sollte, hierin einen Anreiz zu weiterer Gabe zu sehen, um ihre Schuld freudig dem Apostel abzutragen, so bittet er sie wieder, ihn ja nicht misszuverstehen. Er suche nicht die Gabe für sich, sondern das Geben in ihrem eigenen Interesse. So erläutert er den Philippern seine Freude über ihre Gabe, sein Lob ihrer Tat. Er selbst bedürfe ihrer Gabe nicht weiter, die sie nicht ihm, sondern Gott als wolgefälliges Opfer dargebracht. Und statt ein einziges Wort des Dankes für sich zu sagen, verweist er sie auf den dereinstigen Lohn von Gott für die diesem dargebrachte Gabe.

Diese Darstellung ist auf Grund eines wirklichen Lebensverhältnisses für Paulus unnatürlich und unmöglich. Selbst wenn der Apostel der Liebe je so hätte empfinden können, würde er es nicht übers Herz und über den Verstand haben bringen können, seine Empfindung so auszusprechen. Auch über den Verstand. Denn man verletzt nicht, wen man gewinnen will. Und auch der sonst so fein und zart fühlende Verf. hat hier einen Moment geirrt. Ganz nur von dem Interesse beherrscht, die selbstlose Uneigennützigkeit des Paulus gegen den Schmutz gemeiner Anklage auf selbstsüchtige Ausbeutung der Gemeinden von jedem Schatten eines Verdachtes zu reinigen, ist er blind dagegen geworden, dass er einmal freilich die selbstlose Uneigennützigkeit des Paulus ins hellste Licht stellt, dieser Uneigennützigkeit aber so viel herben Stolzes beimischt, dass die Liebe seines Herzens völlig in Schatten tritt; dass er andermal freilich die Tat der Philipper lobt, um sie zu gewinnen, dieses Lob aber so völlig von dem Danke des Paulus löslöst, den die Philipper erwarten muss-

ten, dass er diese in ihrer tiefsten Herzensempfindung verletzt.

Und wollte man einwenden, Paulus sei es hier, wie in Corinth, der Sache des Evangeliums und seines Charakters schuldig gewesen, die Liebe der Philipper zurückzuweisen (2 Cor. 11, 11. 12), so tritt das Unnatürliche der Darstellung nur greller hervor. In Corinth weist Paulus jede Gabe der Liebe zurück; hier nimmt er sie an. Corinth ist die Gemeinde, aus deren Mitte ihm der Schmutz jener Anklage auf schlaulistige Ausbeutung der Gemeinde entgegengeworfen wird; Philippi eine Gemeinde, deren Liebe nach sonstiger Ueberlieferung (2 Cor. ep. 8. 9), und dem sonstigen Inhalte unseres Briefes (cf. grade 4, 15. 16) so rein von allem Misstrauen war, dass eine gegen das Misstrauen gerichtete Verteidigung nicht allein unnötig, sondern verletzend werden musste.

Nein, eine solche Darstellung und Verteidigung des Charakters des Paulus, wie hier, war nur einem anderen, als dem Paulus, in späterer Zeit möglich, wo es vor allem in den gemischten paulinischen Gemeinden darauf ankam, das Charakterbild des Paulus von dem Schmutze zu reinigen, mit welchem es in der Zeit des leidenschaftlichsten Kampfes in den Gemeinden Achajas auf Grund der grossen Liebessteuer für die armen Heiligen in Jerusalem von erbitterten Gegnern war beworfen worden, ohne dass es dem Paulus schon möglich gewesen, von diesem Schmutze sich wieder zu reinigen.

Dass aber der Verf. unseres Briefes auch sonst von diesem Interesse der Rettung des Charakters des Paulus bewegt wird, beweist noch 4, 8. 9, wo das Uebermass des Ausdrucks: *ἀ καὶ ἐμάθετε, καὶ παρελάβετε καὶ ἠκούσατε καὶ εἶδετε ἐν ἐμοί* nur aus diesem Interesse zu erklären ist.

Wir stehen hiermit am Ende der Kritik des Gedankeninhaltes unseres Briefes.

Wir haben gesehen, wie die ganze Gedankenwelt desselben schlechthin auf dem Grunde des Bewusstseins des Paulus sich aufbaut.

Wir haben gesehen, wie das Gemütsinteresse, welches

diese Gedankenwelt bewegt, ein und dasselbe ist mit dem Lebensinteresse des Paulus seit dem Ausgange der Kämpfe in Korinth und seit dem Römerbriefe.

Aber wir haben auch an allen Punkten dieser Gedankenwelt des Briefes zwischen der Form des Bewusstseins des Paulus, welche in den vier anerkannten Briefen ausgeprägt ist, und zwischen dem Bewusstsein des Verfassers unseres Briefes in den Vorstellungen und ihrem Ausdrücke einen Unterschied sich aufthun sehen.

Da entsteht denn nun die Frage, ob dieser Unterschied noch innerhalb der Grenzen des Bewusstseins des Paulus sich bewege, oder aus demselben heraustrete?

Dabei ist zu beachten, dass zwischen dem letzten anerkannten Briefe, in welchem Paulus seine religiöse Weltanschauung zusammengefasst hat, und dem Philipperbriefe etwa fünf Jahre liegen können, fünf Jahre eines um so bewegteren Innenlebens, je beschränkter die Wirksamkeit nach Aussen war; zu beachten, dass Paulus auf dem festen Grunde bestimmter prinzipieller Gedanken ein leicht und reich beweglicher Geist ist, vor allem fähig, jeder besonderen Lage des wirklichen Lebens sich anzugestalten; zu beachten, dass der Philipperbrief, wenn er ächt wäre, in einem Lebensalter geschrieben sein wird, in welchem der individuelle Geist zwar fest, doch nicht starr geworden ist.

Aber eben die Kritik hat offenkundig gemacht, dass der Unterschied in den Vorstellungen des Philipperbriefes eine Aenderung selbst des prinzipiellen Grundes der Gedankenwelt des Paulus ist. Und hier ist es nun wieder die schlechthin prinzipielle Natur des Paulus, die eine solche Aenderung unmöglich macht.

Gehen wir mit Rücksicht hierauf den Brief noch einmal durch.

Unmöglich für Paulus ist der Verzicht auf den Namen des ἀπόστολος und die Annahme der Stellung eines λειτουργός Χριστοῦ Ἰησοῦ, wie sie vom Verf. des Briefes ihm zugemutet ist; unmöglich für Paulus ist die Indifferenz gegen die objektive Eine Wahrheit, wie sie 1, 15—18 ihm zugeschrieben wird; unmöglich für Paulus ist der Verlust

der Idee, dass der praeeexistente *Χριστός* der himmlische Mensch ist, wie er 2, 6 sqq. vorliegt; unmöglich für Paulus ist eine Darstellung seiner Lehre von der *δικαιοσύνη*, wie sie 3, 2—14 gegeben ist; unmöglich und ein für ihn, den Juden, unmögliches Unrecht gegen das Judentum ist der Ausgangspunkt dieser Darstellung, der Gegensatz zwischen der jüdischen Gerechtigkeit als einer nur äusserlichen des ritualen oder ceremonialen Gesetzes und der christlichen Gerechtigkeit als der eines geistigen innerlichen Lebensprozesses und in der Bestimmung dieses Gegensatzes der Ausdruck *οἱ κακοὶ ἐργάται* und der Ausdruck *ἡ περιτομή*, die beide für sich allein die Unächtheit dieses ganzen Abschnittes entscheiden; unmöglich die Aufstellung seiner eigenen Persönlichkeit als des Urbildes der jüdischen und christlichen Gerechtigkeit mit dem Ausspruche, dass er untadelig gewesen sei in betreff der Gerechtigkeit im Gesetze; unmöglich die Zurückdrängung der Objektivität der Gottesgerechtigkeit; unmöglich diese Beschreibung des subjektiven Lebensprozesses mit Voraufstellung der Auferstehung und Abschwächung der Idee der Genossenschaft des Kreuzes Christi, die höchst bezeichnend, selbst Röm. 6, 6 festgehalten ist: unmöglich die Bedingtheit der Auferstehung durch die subjektive Gerechtigkeit und in Folge davon die Ungewissheit der Auferstehung; unmöglich für Paulus ist ferner die Verflüchtigung und Verflachung des Ausdrucks: *οἱ ἐχθροὶ τοῦ σαρκοῦ τοῦ Ἀριστοῦ*; unmöglich für Paulus ist endlich der danklose Dank für die angenommene Liebesgabe der Philipper, um in einer Gemeinde, die seinem Charakter nicht misstraut, seinen Charakter zu retten.

So ist denn das Ergebnis unserer Kritik des Gedankeninhaltes des Briefes, dass nicht im Geiste und Bewusstsein des Paulus, sondern in einem fremden Geiste und Bewusstsein der Brief an die Philipper entstanden ist.

Dieses Ergebnis werden wir durch eine Kritik der sprachlichen Form des Briefes, ferner seines praktischen Interesses und seiner Zeit und durch eine Prüfung der Gründe für seine Aechtheit zu sichern haben. Und dabei

werden wir die grosse Bedeutung des Briefes innerhalb der Entwicklung der urchristlichen Literatur aufzuweisen suchen.¹⁾

1) Der vorstehende zweite Teil dieser Studie war schon an die Redaktion abgesandt, als die Untersuchung von Hoekstra: Over de Echtheid van den Brief aan de Philippensen (Theologisch Tijdschrift 1875, IX, 4, p. 416) in meine Hände gelangte. Ich werde dieselbe, soweit möglich, im dritten Teile berücksichtigen.

Der Begriff des Himmelreiches aus jüdischen Quellen erläutert.

Von

Dr. Emil Schürer, a. o. Prof. zu Leipzig.

Es ist nicht die Absicht der folgenden Zeilen, den Begriff des Himmelreiches allseitig zu erörtern. Sie wollen nur einiges Material zu dessen Erläuterung beibringen, namentlich aus der Mischna als einer verhältnissmässig alten und echten Quelle für die Kenntniss jüdischer Anschauungen.¹⁾ Eine Hauptfrage, welche bei jenem Begriff sich erhebt, ist die, wie sich die Formel *ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* verhalte zu der andern *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ*. Dass beide im Wesentlichen dasselbe besagen, steht zwar ausser Zweifel. Aber was der Genetiv *τῶν οὐρανῶν* bedeute, ist darum doch streitig. Ist etwa *οἱ οὐρανοί* geradezu eine metonymische Bezeichnung Gottes? Wir denken: ja! Da es aber vielfach bestritten oder doch nicht gehörig anerkannt wird, muss dies zunächst bewiesen werden. Und gerade hiefür bietet die Mischna ein reiches

1) Die am häufigsten in der Mischna citirten Autoritäten gehören zwei aufeinander folgenden Generationen an, von welchen die ältere (R. Gamaliel II, R. Josua, R. Elieser, R. Akiba) in den ersten Decennien des zweiten Jahrhunderts, die jüngere (R. Jose, R. Simon, R. Jehuda, R. Meir) um die Mitte des zweiten Jahrhunderts lebte. Die Hauptmasse des in der Mischna niedergelegten Stoffes stammt also etwa aus den Jahren 100—150 nach Chr., wenn auch ihre Schlussredaction erst später erfolgt ist.

Material. Damit wird also unser erster Theil sich zu beschäftigen haben. Ein zweiter soll dann den Begriff der מלכות Gottes untersuchen.

I. שם als metonymische Bezeichnung Gottes.

Die Aussprache des heiligen Gottesnamens יהוה nach seinen Zeichen (באותיותיו), wie er geschrieben wird (בכתב), galt bekanntlich schon in den letzten Jahrhunderten vor Chr. als eine Verletzung der Majestät Gottes.¹⁾ Nur im Tempel gebrauchten die Priester beim Segensprechen den ausdrücklichen Namen (שם המפורש). Ausserhalb des Tempels war dies auch den Priestern nicht gestattet.²⁾ Eine besondere Feierlichkeit war es, wenn am Versöhnungstag der Hohepriester über das ganze Volk mit dem heiligen Gottesnamen den Segen sprach.³⁾ Aber der gewöhnliche Israelite durfte sich desselben nie bedienen. Abba Schaul sagte: Wer den Namen ausspricht nach seinen Zeichen, hat keinen Antheil an der zukünftigen Welt.⁴⁾

Diese Scheu, den Gottesnamen auszusprechen, führte zunächst dahin, dass man sich mit allgemeineren Bezeichnungen wie אדני oder אלהים begnügte. Aber man ging dann noch weiter und wählte Ausdrücke, die den heiligen Gegenstand noch indirecter bezeichneten. Je weniger die Bezeichnung eine eigentliche und directe war, um so mehr schien die Ehrfurcht gewahrt. So wurde dem Israeliten eine ganze Reihe von Ausdrücken geläufig, die nur infolge einer starken Metonymie geradezu die Geltung von Gottesnamen erlangen konnten. Um nur bei den ältesten und gebräuchlichsten stehen zu bleiben, so sind schon in der Mischna folgende vier ganz gewöhnlich.

1) Am wenigsten indirect ist noch die Bezeichnung Gottes als des „Heiligen“ schlechthin, und zwar stets

1) Ueber das Nähere vgl. Oehler, Art. Jehova in Herzog's Real-Enc. VI, 455 ff. — Buxtorf, *Lex. Chald. col.* 2432 sqq. (unter שם).

2) *Sota* VII, 6. *Tamid* VII, 2.

3) *Joma* VI, 2. *Tamid* III, 8.

4) *Sanhedrin* X, 1.

mit dem Zusatz „gelobt sei er“: **הַקָּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא**. Diese in der rabbinischen Literatur so gebräuchliche Formel, abgekürzt **בה"ק** geschrieben, kommt schon in der Mischna ziemlich oft vor.¹⁾

2) Viel weiter geht es bereits, wenn man, anstatt den Gottesnamen selbst zu gebrauchen, einfach sagt: der Name (**הַשֵּׁם**). An sich ist dies freilich nur eine Abkürzung für die vollere Formel: Der Name Jahve's (so schon *Ier.* 24, 11). Und in diesem Sinne sagt man etwa: den „Namen“ aussprechen, entweihen, verfluchen²⁾; oder: „mit dem Namen“ (**בְּשֵׁם**) grüssen, fluchen.³⁾ Aber diese Abkürzung wird dann so gebräuchlich, dass man sie auch da anwendet, wo es sich nicht um den Namen, sondern um die Person Gottes handelt. So wird z. B. in Bezug auf gewisse Opfer die Regel aufgestellt: **הַבָּשָׂר לַשֵּׁם וְהַעוּרוֹת לַכֹּהֲנִים**, das Fleisch gehört Gott (wird Gott geopfert), und das Fell den Priestern.⁴⁾ Von den zwei Böcken des Versöhnungstages wurde der eine bestimmt „für den Namen“ (**לַשֵּׁם**), der andere für Asasel (**לְעִזָּאֵל**). Jener hiess der Bock „des Namens“ (**שֵׁם**), dieser der Bock Asasel's (**שֵׁם עִזָּאֵל**).⁵⁾ Selbst eine Verbindung wie **לַשֵּׁם הַשֵּׁם** = im Namen Gottes, wird in der Mischna gewagt.⁶⁾

3) Eine der merkwürdigsten metonymischen Bezeichnungen Gottes ist diejenige als „Ort“, **מָקוֹם**. Sie findet sich in der Mischna etwa zwanzigmal⁷⁾; und das will viel sagen, wenn man bedenkt, wie verhältnissmässig selten bei

1) *Joma* VIII, 9. *Nedarim* III, 11. *Sota* V, 5. *Sanhedrin* IV, 5. X, 6. *Makkoth* III, 16. *Aboth* III, 1. 2. IV, 22. V, 4. *Ukzin* III, 12.

2) *Sota* VII, 6. *Sanhedrin* VI, 4. VII, 5. X, 1. *Aboth* V, 9. *Tamid* III, 8.

3) *Berachoth* IX, 5. *Sanhedrin* VII, 8.

4) *Schekalim* VI, 6.

5) *Joma* IV, 1. VI, 1.

6) *Sebachim* IV, 6.

7) *Berachoth* V, 1. *Pesachim* X, 5. *Schekalim* III, 2. *Joma* VIII, 9. *Taanith* I, 7. III, 8. *Nedarim* IX, 1. *Sota* I, 7. 9. V, 5. VIII, 1. *Sanhedrin* VI, 5. *Edujoth* V, 6. *Aboth* II, 9. 13. III, 3. 10. 14. V, 4. *Middoth* V, 4.

den gesetzlichen Discussionen zur Erwähnung Gottes Veranlassung vorliegt. Ueber den Sinn und Ursprung jener Bezeichnung wird schon in *Bereschith rabba* c. 68 reflectirt: und die Auskunft, die wir hier erhalten, ist die: dass Gott so heiße, weil er der Ort der Welt, und nicht seine Welt sein Ort ist (שהוא מקומו של עולם ואין). Diese Deutung ist dann in der jüdischen Literatur die gewöhnliche geworden.¹⁾ Wäre damit wirklich der ursprüngliche Sinn des Ausdruckes getroffen, so müsste sein Gebrauch allerdings, wie noch kürzlich angenommen worden ist,²⁾ auf den Einfluss der jüdisch-hellenistischen Philosophie zurückgehen. Denn philosophisch ist jene Erklärung durch und durch. Und bei Philo begegnen wir ganz ähnlichen Gedanken. Auch er kennt den Ausdruck *τόπος* als Bezeichnung Gottes,³⁾ und findet darin den Gedanken, dass Gott der Allumfassende ist, in welchem das All gleichsam seinen Standort hat. So besonders an folgenden zwei Stellen. *De somniis* I, 11 (*ed. Mang.* I, 630): αὐτὸς ὁ θεὸς καλεῖται τόπος. τῷ περιέχειν μὲν τὰ ὅλα, περιέχεσθαι δὲ πρὸς μηδενὸς ἀπλῶς, καὶ τῷ καταφυγῇ τῶν συμπάντων αὐτὸν εἶναι· καὶ ἐπειδὴ περ αὐτὸς ἐστὶ χώρα ἑαυτοῦ, χωρητικὸς ἑαυτὸν καὶ ἐμφορόμενος μόνῳ ἑαυτῷ. *De profugis* §. 14 (*ed. Mang.* I, 557): τόπον γὰρ καλεῖ νῦν οὐ χώραν ἐκπεπληρωμένην ὑπὸ σώματος, ἀλλὰ δι' ὑπονοιῶν αὐτὸν τὸν θεόν, ἐπειδὴ περιέχων οὐ περιέχεται, καὶ ὅτι καταφυγὴ τῶν ὅλων ἐστί. Von hier stammt offenbar die philosophische Erklärung in *Bereschith rabba*. Es scheint mir aber so gut wie sicher, dass in solchen Gedanken nicht der Ursprung jenes Gottesnamens gesucht werden darf; und ich kann mich jetzt hiefür auch auf

1) S. Buxtorf, *Lexicon Chald.* col. 2000 sq. — Levy, Chaldaisches Wörterbuch II, 63. — Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils I, 290 f.

2) Freudenthal, Hellenistische Studien (1875) S. 72 f. — Gegen ihn s. Geiger, Jüdische Zeitschr. f. Wissensch. und Leben XI (1875) S. 228 f.

3) Vgl. Gfrörer Philo I, 124. — Dähne Philo I, 282. — Siegfried, Philo (1875) S. 202, 204, 217.

Geiger's Autorität berufen (Jüdische Zeitschr. XI, 228 f.). Jener Name ist in der Mischna schon so fest eingebürgert, dass sein Ursprung höher hinaufreichen muss als bis in die Zeit Philo's, zumal er bei Philo gar nicht etwa häufig auftritt. Sollen die Palästinenser einen ganz abstracten philosophischen Gedanken Philo's so begierig aufgegriffen haben, dass sie daraus einen Gottesnamen stempelten, der schon bald darauf zur gangbaren Münze geworden wäre? Das ist mehr als unwahrscheinlich. Der wahre Ursprung des Namens liegt vielmehr in der ganz einfachen Metonymie, dass man den Wohnort Gottes für Gott selbst substituirte. Wie das zugeht, kann man noch beobachten, wenn man z. B. *Berachoth* IV, 5—6 mit *Berachoth* V, 1 vergleicht. An ersterer Stelle wird gefordert, dass man beim Gebet stets das Antlitz, oder wenn dies nicht möglich ist, wenigstens die Gedanken nach dem Allerheiligsten (בית קדש הקדשים) richten solle. An der anderen Stelle heisst es, dass die alten Chasidim schon eine Stunde vor Anfang des Gebetes ihren Sinn „nach dem Ort“ (למקום, wir können ebensogut übersetzen: auf Gott) zu richten pflegten. Hier kann man den Gottesnamen מקום noch deutlich entstehen sehen: Der Wohnort Gottes ist gleichwerthig mit Gott selbst, und wird so allmählich zu einer Bezeichnung Gottes. Es verhält sich also mit dem philonischen τόπος ähnlich wie mit seinem λόγος. Wie in letzterem zwei Linien zusammenlaufen: die hebräische Vorstellung vom Schöpferworte Gottes und die stoische Lehre von der weltbildenden Vernunft, so auch in seinen Aussagen vom τόπος: die hebräische Vorstellung vom Wohnort Gottes als Tauschwerth für Gott selbst, und der ganz anders geartete philosophische Gedanke von dem Sein aller Dinge in Gott.

Wie völlig der Ausdruck מקום den Begriff Gottes selbst vertritt, mag aus folgenden Beispielen erhellen.

Pesachim X, 5: Das Passa wird gegessen, weil Gott (המקום) die Häuser unserer Väter in Aegypten verschont hat. — *Sota* I, 9: Wer ward geehrter als Mose, mit welchem

nur Gott (הַמָּקוֹם) sich beschäftigte (d. h. dessen Begräbniss Gott allein besorgte); denn es heisst: Er begrub ihn im Thale (*Deut.* 34, 6). — *Sanhedrin* VI, 5: Wenn Gott (הַמָּקוֹם) sich betrübt über das Blut der Ruchlosen, das vergossen wird, (so thut er es) um so mehr über das Blut der Gerechten. — *Aboth* III, 10: Auf wem das Wohlgefallen der Menschen ruht, auf dem ruht auch das Wohlgefallen Gottes (רוּחַ הַמָּקוֹם). — *Aboth* III, 14: Die Israeliten werden Kinder Gottes genannt (נִקְרְאוּ בָנִים לַמָּקוֹם). — *Aboth* V, 4: Mit zehn Versuchungen versuchten unsere Väter Gott (אַתְּ הַמָּקוֹם) in der Wüste. — *Middoth* V, 4: Gelobt sei Gott, gelobt sei er, dass kein Fehler gefunden wurde am Samen Aaron's (בְּרִיךְ הַמָּקוֹם בְּרִיךְ הוּא וְכוּ').

Selbst bei Auslegung alttestamentlicher Stellen kommt es vor, dass dem Worte מָקוֹם der Begriff „Gott“ untergelegt wird. So werden die Worte בְּלִי מָקוֹם *Jes.* 28, 8 gedeutet im Sinne von: ohne Gott (*Aboth* III, 3).

4) Verwandt mit dem Gebrauche vom מָקוֹם ist der Gebrauch von שָׁמַיִם, das ebenfalls nicht nur eine der gewöhnlichsten, sondern auch eine der ältesten metonymischen Bezeichnungen Gottes ist. Im Himmel hat ja Gott seine Wohnung. Darum erhebt der Betende seine Hände zum Himmel (*I Reg.* 8, 22. *II Chron.* 6, 13. *II Makk.* 3, 20. 14. 34. 15, 21. *III Makk.* 5, 25. *IV Makk.* 4, 11), blickt auf gen Himmel (*Hist. Sus.* 9, 35. *III Esra* 4, 58. *IV Makk.* 6, 6), ruft empor zum Himmel (*II Chron.* 32, 20. *I Makk.* 4, 40. 9, 46. *III Makk.* 6, 17); sein Geschrei und Gebet steigt gen Himmel (*I Sam.* 5, 12. *II Chron.* 30, 27. *I Makk.* 5, 31. *III Makk.* 5, 9). Gott hinwiederum sieht herab vom Himmel (*Ps.* 102, 20), erhört das Gebet vom Himmel her (*Ps.* 20, 7. *Neh.* 9, 27. 28. *II Chron.* 6, 21. 23. 25. 27. 30. 33. 39. *Sir.* 48, 20), und sendet Hülfe vom Himmel (*Ps.* 57, 4). Hier überall liegt nun freilich noch keine Begriffsvertretung vor. Wohl aber sieht man, wie auf der Grundlage dieser Vorstellung die fragliche Begriffsvertretung sich bilden konnte. Ein starker Anfang hiezu ist schon gemacht, wenn in den Makkabäerbüchern die göttliche Hülfe und Züchtigung einfach als die vom Himmel

kommende bezeichnet wird, ohne dass dabei (nach Art der zuletzt citirten Stellen) Gottes überhaupt Erwähnung geschieht.¹⁾ So in den Verbindungen ἡ ἐξ οὐρανοῦ βοήθεια, τα ἀπ' οὐρανοῦ βοηθήματα (I Makk. 12, 15, 16, 3. II Makk. 8, 20, 15, 8), ὁ ἀπ' οὐρανοῦ σύμμαχος (II Makk. 11, 10), ἀντιλήψεις ἐξ οὐρανοῦ (III Makk. 5, 50), ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἡ ἰσχύς (I Makk. 3, 19), ἡ ἐξ οὐρανοῦ κρίσις (II Makk. 9, 4), ἐξ οὐρανοῦ μαστιγοῦσθαι (II Makk. 3, 34). Von solchen Formeln bis zur reinen und vollen Metonymie ist nur noch ein Schritt. Auch dieser ist in einigen Stellen der Makkabäerbücher bereits vollzogen. So I Makk. 3, 50—53, wo auf die einleitende Formel ἐβόησαν εἰς τὸν οὐρανόν ein Gebet mit directer Anrede folgt, ohne dass Gottes überhaupt gedacht wäre, so dass also der οὐρανός als der Angerufene erscheint. Noch deutlicher ist I Makk. 4, 10: βοήσωμεν εἰς τὸν οὐρανόν εἰπὼς ἐλεήσει ἡμᾶς καὶ μνησθήσεται διαθήκης πατέρων ἡμῶν κ. τ. λ. Aehnlich II Makk. 3, 15: ἐπεκαλοῦντο εἰς οὐρανόν τὸν περι παραθήκης νομοθετήσαντα κ. τ. λ., wo es doch kaum fraglich sein wird, dass τὸν — νομοθετήσαντα mit οὐρανόν zu verbinden ist. In ausdrücklicher Parallele mit ὁ θεός steht οὐρανός II Makk. 9, 20: εὐχομαι τῷ θεῷ τὴν μεγίστην χάριν, εἰς οὐρανὸν τὴν ἐλπίδα ἔχων. Nach richtiger Lesart gehört hierher auch I Makk. 4, 24: ἐνλόγουν εἰς οὐρανόν [τὸν κύριον] . . . ὅτι εἰς τὸν αἰῶνα τὸ ἔλεος αὐτοῦ, wo die Worte τὸν κύριον mit Grimm, Fritzsche und Keil (a. a. O.) zu streichen sind, so dass αὐτοῦ sich auf οὐρανός zurückbezieht. Vielleicht ist auch in I Makk. 3, 18: οὐκ ἔστι διαφορὰ ἐναντίον [τοῦ θεοῦ] τοῦ οὐρανοῦ σώζειν ἐν πολλοῖς ἢ ἐν ὀλίγοις das Eingeklammerte nach *cod. Alex.* zu tilgen. Endlich sind noch zu vergleichen I Makk. 4, 55: ἐνλόγησαν εἰς οὐρανὸν τὸν εὐδοκῶσαντα αὐτούς, und II Makk. 15, 34: εἰς τὸν

1) Auf diese Erscheinung haben in Betreff des ersten Makkabäerbuches aufmerksam gemacht: Rosenthal, Das erste Makkabäerbuch (Leipziger Inaugural-Dissertation 1867) S. 10. Keil, Commentar über die Bücher der Makkabäer (1875) S. 20.

οὐρανὸν εὐλόγησαν τὸν ἐπιφανῆ κύριον, auf welche beiden Stellen freilich deshalb weniger Gewicht zu legen ist, weil in ihnen die Construction fraglich sein kann.

Die metonymische Bezeichnung Gottes als des Himmels ist jedoch nicht erst den Apokryphen eigenthümlich. Sie liegt schon vollkommen deutlich vor in einer Stelle des Buches Daniel welche freilich in den Untersuchungen über den Begriff des Himmelreiches gewöhnlich übersehen wird. Es wird nämlich *Daniel* 4, 23 dem Nebukadnezar Wiederherstellung seines Königthums verheissen, nachdem er erkannt haben werde, dass Machthaber ist der Himmel (מְלִיכָא דְּשָׁמַיָא). Hier wird also geradezu der Himmel selbst als Machthaber (מְלִיכָא) bezeichnet. Auch im Neuen Testamente finden wir diesen metonymischen Gebrauch. Zwar die Stellen *Marc.* 11, 30 pp. (τὸ βάπτισμα τὸ Ἰωάννου ἐξ οὐρανοῦ ἦν ἢ ἐξ ἀνθρώπων;) und *Joh.* 3, 27 (οὐ δύναται ἄνθρωπος λαμβάνειν οὐδὲν ἐὰν μὴ ᾗ δεδομένον αὐτῷ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ) stehen noch auf derselben Stufe, wie die analogen apokryphischen Stellen. Aber die reine Metonymie haben wir in dem Bekenntniss des verlorenen Sohnes (*Luc.* 15, 18, 21): πέτερ, ἡμαρτον εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἐνώπιόν σου. Denn es bedarf heutzutage nicht mehr der Erinnerung, dass εἰς τὸν οὐρανὸν nicht übersetzt werden kann „im Himmel“, sondern nur „gegen den Himmel“, d. h. gegen Gott.

Das meiste Material bietet auch hier wieder die Mishna. Ich habe die folgenden Stellen so geordnet, dass sie eine steigende Progression bilden; also diejenigen am Ende stehen, bei welchen die Metonymie am reinsten und stärksten ist.

Sanhedrin X, 1: An der zukünftigen Welt hat keinen Antheil, wer da sagt: Das Gesetz stammt nicht vom Himmel (אֵין פְּקֻדָּה מִן הַשָּׁמַיִם). — *Sanhedrin* II, 1: Der Hohepriester spricht zu denen, die ihm wegen eines Trauerfalls ihr Beileid bezeugen: „Seid gesegnet vom Himmel!“ (הַתְּבָרַכְי מִן הַשָּׁמַיִם). — *Nedarim* X, 6: Eine Frau, welche auf Grund des Leviratsche-Gesetzes, also durch göttliche Fügung Jemandem zufällt, ist ihm vom Himmel zuge-

wiesen (שֶׁהָקָנִי לוֹ מִן הַשָּׁמַיִם), eigentlich: eine, die man ihm erwirbt vom Himmel her).

Jebamoth IV, 13: Vergehen, wegen deren man schuldig wird der Ausrottung durch die Hand des Himmels (בְּיַד שָׁמַיִם). — *Sanhedrin* IX, 6: Ein Nicht-Priester, der im Heiligthum Priesterdienst verrichtet, verwirkt nach R. Akiba Erdrosselung. Die Gelehrten sagen: Er stirbt durch die Hand des Himmels (בְּיַד שָׁמַיִם). — *Sanhedrin* XI, 5: Wer seine Prophezeiung unterdrückt, wer die Worte eines Propheten leichtsinnig behandelt, und ein Prophet, der seine eigenen prophetischen Worte übertritt, stirbt durch die Hand des Himmels (בְּיַד שָׁמַיִם). — *Chullin* III, 2: Ein Thier, dessen Lunge vertrocknet wurde durch die Hand des Himmels (בְּיַד שָׁמַיִם), die Ausleger erklären: Durch Schreck vor einem Naturereigniss).

Baba kamma VI, 4: Wer durch einen Taubstummen, Blödsinnigen oder Unmündigen einen Brand veranlasst, ist frei vor menschlichem Gericht, aber schuldig vor dem (Gericht des Himmels (חַיִּב בְּדִינֵי שָׁמַיִם)).

Aboth I, 3: Antigonos von Socho sagte: Furcht des Himmels (מִוְרָא שָׁמַיִם) sei bei euch. — *Aboth* IV, 12: R. Eleasar ben Schammua sagte: Die Ehrfurcht vor deinem Lehrer sei wie die Ehrfurcht vor dem Himmel (מִוְרָא רַבָּן כְּמִוְרָא שָׁמַיִם).

Menachoth XIII, 11: Es gilt gleichviel, ob Einer viel oder wenig opfert, wenn nur sein Sinn nach dem Himmel (לְשָׁמַיִם) gewandt ist. — *Nedarim* IV, 3: Der Leib des Viehes gehört dem Menschen, seine Seele aber gehört dem Himmel (נַפְשָׁהּ לְשָׁמַיִם). — *Sanhedrin* X, 6: Die Worte כָּל-שָׁלָלָה *Deut.* 13, 17 wollen sagen: Ihre Beute und nicht die Beute des Himmels (שָׁלָלָה וְלֹא שָׁלָל שָׁמַיִם). — *Nedarim* XI, 12: Wenn eine Frau zu ihrem unfähigen Mann sagt: Der Himmel weiss, was zwischen mir und dir vorgeht (שָׁמַיִם בֵּינִי לְבִינָךְ), so erhält sie Scheidebrief und Kethuba.

Sanhedrin VI, 4: Durch Gotteslästerung wird der Name des Himmels entheiligt (שֵׁם שָׁמַיִם מְתַהַלֵּל). — *Aboth* I, 11: שֵׁם שָׁמַיִם מְתַהַלֵּל. — *Aboth* IV, 4: Wer den

Namen des Himmels im Geheimen entheiligt (הַמְהִלֵּל שֵׁם שָׁמַיִם בְּסֵתֶר), von dem wird es öffentlich gefordert werden. — *Aboth* II, 2: Alle, die sich mit Gemeindeangelegenheiten beschäftigen, müssen sie im Namen des Himmels (לְשֵׁם שָׁמַיִם) verwalten. — *Aboth* II, 12: Thue alle deine Handlungen im Namen des Himmels (לְשֵׁם שָׁמַיִם). — *Aboth* IV, 11: Jede Verbindung, die im Namen des Himmels (לְשֵׁם שָׁמַיִם) geschieht, wird bestehen; die aber nicht im Namen des Himmels geschieht, wird nicht bestehen. — *Aboth* V, 17: Jeder Streit, der im Namen des Himmels (לְשֵׁם שָׁמַיִם) geführt wird, muss sich endlich bewähren. Der aber nicht im Namen des Himmels geführt wird, kann nicht bestehen.

II. Die מְלִכּוּת Gottes.

Die Idee des Königthums Gottes ist schon dem Alten Testamente sehr geläufig. Der Gedanke ist aber hier zunächst der, dass Gott der König Israels ist. „Die alttestamentliche Idee des göttlichen Königthums drückt nämlich nicht das allgemeine Machtverhältniss Gottes zur Welt (dass er ihr Schöpfer und Erhalter ist), sondern sein besonderes Herrschaftsverhältniss zu dem erwählten Volke aus.“¹⁾ Das eben ist der Vorzug Israels, dass in ihm Gott selbst als König herrscht. In diesem Sinne heisst er König z. B. *Exod.* 15, 18. *Num.* 23, 21. *Deut.* 33, 5. I *Sam.* 8, 7. *Jesaja* 33, 22. 41, 21. 43, 15. 44, 6. *Psal.* 10, 16. 24, 7 ff. 44, 5. 48, 3. 68, 25. 74, 12. 89, 19. Dieser Gedanke bildet auch später noch das Centrum in der Idee des Königthums Gottes. Im *Psalter*. *Salom.* 17, 1. 51 heisst Gott ausdrücklich βασιλεὺς ἡμῶν. Und im *Schmone Esre* (dem täglichen Gebet des Israeliten) wird in der 11. Beracha gebetet: Sei König über uns, du Herr allein (מְלִיכָה עֲלֵינוּ). Auch die Zeloten, die nur Gott als Herrn anerkennen wollen, meinen es nicht anders als in diesem

1) Oehler, Theologie des alten Testaments I, 305. — Vgl. Knobel, Prophetismus der Hebräer I, 263.

Sinne (*Joseph. Antt.* XVIII, 1, 6. *Bell.* II, 8, 1). Allerdings bildet aber in der späteren Zeit dieser Gedanke nur das Centrum.

Im weiteren Kreise schliesst sich daran die Idee, dass Gott ein König ist über Alles, über die ganze Welt und alle Creatur. So schon in den späteren Schriften des Alten Testaments, z. B. *Psalms* 103, 19 und 145, 11—13. Am stärksten ist dieser Gedanke zum Ausdruck gekommen im Buche Daniel. Immer von neuem wird hier wieder betont, dass Gott allein absolute Gewalt hat über alle Dinge. Er, der König des Himmels (4, 34: מֶלֶךְ הַמַּלְאָכִים, d. h. der im Himmel thronende König), verfährt nach seinem Willen mit dem Heer des Himmels und den Bewohnern der Erde (4, 32). Er hat Gewalt über das Reich der Menschen und kann es geben wem er will (4, 14. 22. 29. 5, 21). Er setzt Könige ab und Könige ein (2, 21. Selbst Nebukadnezar, der König der Könige, hat seine Macht nur von ihm (2, 37. 5, 18). In diesem Sinne finden wir die Idee des Königthums Gottes namentlich auch in den Apokryphen und überhaupt in der späteren Literatur. Er heisst hier βασιλεὺς τοῦ οὐρανοῦ, τῶν οὐρανῶν (*Tob.* 13, 7, 11. *Ezra* 4, 46. 58. III *Makk.* 2, 2), τοῦ κόσμου II *Makk.* 7, 9)¹). πασις πίστεως (*Judith* 9, 12). τῶν βασιλείων (II *Makk.* 13, 4. III *Makk.* 5, 35). König der Könige (*Henoch* 9, 4. 84, 2). מֶלֶךְ הַמַּלְאָכִים מֶלֶךְ הַמַּלְאָכִים (*Sanhedrin* IV, 5. *Aboth* III, 1. IV, 22).²)

Mit der Idee, dass Gott der König Israel's sei, war von selbst gegeben, dass das Reich Israel als das Reich Gottes angesehen wurde. So lange daher Israel im Innern sich frei entfalten konnte, war das Reich Gottes thatsächlich vorhanden. Freilich war es intensiv und extensiv noch unvollkommen. Es kam einerseits das Königthum Gottes

1) βασιλεὺς τῶν αἰώνων (*Tob.* 13, 6. 10) gehört nicht hieher, da dies nur „ewiger König“ heisst, nach *Psalms* 145, 13 anders I *Timoth.* 1, 17). Vgl. Fritzsche zu *Tob.* 13, 6.

2) Im Neuen Testament βασιλεὺς τῶν βασιλείων I *Timoth.* 6, 15. — Auch auf Christum übertragen (βασιλεὺς βασιλείων) *Apok.* 17, 14. 19, 16.

in der Praxis des Staatslebens nie rein und vollkommen zur Geltung und Anerkennung. Und es war andererseits dieses Staatswesen an äusserem Umfang klein und unansehnlich. Indem aber so für die prophetische Mahnung und die prophetische Hoffnung noch ein weiter Spielraum blieb, war das Gottesreich in seinen Grundlagen doch bereits vorhanden. Die Hoffnung ging nur auf die Reinigung und die Erweiterung, nicht auf die Errichtung des Gottesreiches. Alle Sünde sollte aus Israel getilgt werden. Und alle Heiden sollten den König Israels auch als ihren König anerkennen; und so Jahve ein König werden über die ganze Erde.¹⁾ Dies ist das messianische Zukunftsbild der älteren Prophetie. Man sieht, wie die Entwicklung der Reichsidee parallel geht mit der Entwicklung der Idee des Königthums Gottes. Wie das Königthum Gottes über Israel zu einem Königthum über die ganze Welt sich erweiterte, so gestaltete sich in der prophetischen Hoffnung das Gottesreich zu einem Weltreich, in welchem das universelle Königthum Gottes zur practischen Geltung kommen sollte.

Während aber die prophetische Hoffnung, so lange noch ein selbständiges jüdisches Staatswesen bestand, nur auf dessen Läuterung und auf seine Ausdehnung über alle Heiden gerichtet war, wurde nach dem Untergang des Reiches Juda das Gottesreich selbst zum Gegenstand der Hoffnung. Was man in der Gegenwart sah, war ja das gerade Widerspiel eines Gottesreiches: Nicht Gott, sondern die Weltmächte herrschten über das auserwählte Volk. Freilich war Gott auch so noch Israels König. Aber er hatte sich seines königlichen Rechtes auf eine Zeit lang begeben, und sein Volk den Weltmächten überlassen. Die Hoffnung musste nun dahin gehen, dass er von seinem königlichen Rechte wieder Gebrauch machen, dass er sein Reich aufrichten werde. Dies ist der

¹⁾ S. bes. *Sacharja* 14, 9. 16 f. — Vgl. Schultz, *Alttestamentliche Theol.* II, 232 ff. Oehler, *Theologie des Alten Test.* II, 246 ff. *Meine Neutestamentl. Zeitgesch.* S. 590.

Grundgedanke des Buches Daniel. Und zwar ist das hier verheissene Gottesreich als ein schlechthin universelles gedacht, wie ja Gott ein König ist über die ganze Welt. Die Reiche der Menschen, welche nach einander das Volk Gottes geknechtet haben, werden alle verschwinden; und nach dem Untergang des letzten wird der Gott des Himmels ein Reich aufrichten, das nimmermehr zerstört werden wird (2. 44). Es wird nämlich die Weltherrschaft, welche bis dahin die Heiden inne hatten, dem Volk der Heiligen des Höchsten gegeben werden; und diese werden sie besitzen immer und immerdar (7. 14. 18. 22. 27). In diesem Reiche wird Gott herrschen, dessen Königthum ein ewiges ist und dessen Herrschaft währet für und für (3. 33. 4. 31. 6. 27).

So das Buch Daniel. Sein Zukunftsbild hat die ganze weitere Entwicklung der messianischen Idee beherrscht. Das Gottesreich, welches von nun an den Gegenstand der gläubigen Hoffnung Israels bildete, ist im Durchschnitt immer als ein Weltreich gedacht worden, in welchem statt der irdischen Machthaber der Gott des Himmels das Regiment führt. Die mannigfachen Schattirungen bestehen nur darin, dass man dieses Regiment bald mehr geistig bald mehr weltlich gedacht hat.¹⁾

Mit dem Bisherigen sind nun die ausreichenden Grundlagen zur Erklärung der Formel מְלָכִית שְׁמַיִם gegeben. Wir wissen einerseits, dass es im späteren Judenthum ganz gewöhnlich war, שְׁמַיִם als metonymische Bezeichnung Gottes zu gebrauchen. Und wir wissen andererseits, dass die einzige מְלָכִית, welche das jüdische Bewusstsein als zu Recht bestehend anerkannte, diejenige Gottes war. Es wird sonach kaum bezweifelt werden, dass auch in jener Formel שְׁמַיִם metonymisch für Gott steht, oder mit anderen Worten, dass „der Himmel“ hier nichts anderes ist

1) Vgl. Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils II, 219 f. 238 ff. Meine Neutestamentl. Zeitgesch. S. 590 f.

als „der im Himmel Thronende“. Da aber מְלָכִית entweder *abstractum* sein kann = das König-Sein, das Königthum, die Herrschaft, oder *concretum* = das Reich, so kann מְלָכִית שָׁמַיִם entweder das Königthum, die Herrschaft des Himmels bedeuten, oder das Reich des Himmels.

In ersterer Bedeutung ist die Formel ziemlich häufig in der rabbinischen Literatur.¹⁾ Namentlich findet sie sich in der Verbindung קָבַל עוֹל מְלָכִית שָׁמַיִם (das Joch der Herrschaft des Himmels auf sich nehmen). So schon in der Mischna, *Berachoth* II, 2: „R. Josua ben Korcha sprach: Warum betet man שָׁמַע (Deut. 6, 4—9) vor יְהוָה אֱלֹהֵינוּ (Deut. 11, 13—21)?“ Nur damit man erst das Joch der Herrschaft des Himmels (עוֹל מְלָכִית שָׁמַיִם) auf sich nehme, und nachher erst das Joch der Gebote (עוֹל מִצְוֹת). — Es wird hier debattirt über die Frage, weshalb die drei Abschnitte des sogenannten Schma (Deut. 6, 4—9, 11, 13—21, Num. 15, 37—41) gerade in dieser Ordnung gebetet werden sollen. R. Josua ben Korcha begründet sie in Bezug auf die beiden ersten damit, dass in dem einen das Königthum oder die Alleinherrschaft Gottes, in dem andern die Beobachtung der Gebote eingeschärft werde. Deshalb müsse jener diesem vorangehen, weil man zuerst „das Joch der Herrschaft des Himmels“ und dann erst „das Joch der Gebote“ auf sich nehmen solle; oder mit anderen Worten, weil man vor allem Gott als König und Herrn bekennen, dann aber auch zur Beobachtung der Gebote sich verpflichten solle. Im Text des jerusalemischen Talmud steht übrigens statt יקבל עליו עול מלכות שמים das einfachere: יקבל עליו מלכות שמים. Und dies dürfte wohl das Ursprünglichere sein.

In ähnlicher Verbindung steht מְלָכִית שָׁמַיִם noch an einer zweiten Stelle der Mischna, *Berachoth* II, 5, wo be-

1) S. das Material bei *Lightfoot*, *Horae hebr.* zu *Matth.* 3, 2. — *Schöttgen*, *De regno coelorum* (*Horae hebr.* I, 1147—1152). — *Wetstein*, *Nor. Test.* zu *Matth.* 3, 2. — Vgl. auch *Fritzsche*, *Evangelium Matthaei* (1826) p. 109 sqq. — *Wichelhaus*, *Komm. zur Leidensgesch.* (1855) S. 284 ff. — *Tholuck*, *Bergpredigt* (5. Aufl.) S. 66 f.

richtet wird, dass R. Gamaliel von seinen Schülern gefragt worden sei, weshalb er auch in der ersten Brautnacht das Schma gebetet habe, wozu er doch nicht verpflichtet gewesen sei. Er erwiderte ihnen: „Ich mag euch nicht beipflichten, um auch nur auf eine Stunde das Joch der Herrschaft des Himmels von mir abzulegen“. Der Sinn dieser Worte wird nach dem Obigen keiner Erläuterung mehr bedürfen. Statt *לבטל ממני עול מלכות שמים* hat der jerusalemische Talmud auch hier wieder *לבטל ממני מלכות שמים*.

Aus dem Zusammenhang beider Stellen erhellt, dass *מלכות* hier nicht das Reich bedeutet, sondern das Königthum, die Herrschaft, das Regiment. In diesem Sinne ist von der *מלכות* Gottes schon im Alten Testamente die Rede (z. B. *Psalm*. 103, 19. 145, 11--13). In derselben Bedeutung steht das Wort z. B. in der Doxologie, mit welcher das Volk am Versöhnungstage auf den Segen des Hohenpriesters antwortete: *ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד*, Gepriesen sei der herrliche Name seines Königthums in Ewigkeit.¹⁾ Ebenso findet sich *ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ* in den Apokryphen (*Tob.* 13, 1. *Cant. tr. puer.* 31. *Sap.* 6, 5. 10, 10)²⁾ und Pseud-epigraphen (*Psalt. Sal.* 17, 4). Hier überall ist die *מלכות* oder *βασιλεία* Gottes das Königthum, das Regiment Gottes. Und genau dasselbe besagt *מלכות שמים* in den beiden Stellen der Mischna.

In der Bedeutung „Reich Gottes“ scheint die Formel *מלכות שמים* in der rabbinischen Literatur zufällig nicht vorzukommen. Wenigstens ist sie bis jetzt nicht nachgewiesen. Denn im Targum zu *Micha* 4, 7, was Schöttgen³⁾ und nach ihm Wetstein (zu Matth. 3, 2), Bertholdt⁴⁾ u. A. hiefür citiren, steht nicht *מלכות שמים*, sondern *מְלִכְיָתָא דְּרִי*.⁵⁾

1) *Joma* III, 8. IV, 1. 2. VI, 2.

2) Wegen *Sap.* 10, 10 vgl. Grimm im Exeget. Handb. zu den Apokr.

3) *Horae hebr.* I, 1150.

4) *Christologia Judaeorum Jesu apostolorumque aetate* (1811) p. 188.

5) Worauf De Wette, *Biblische Dogmatik* (3. Aufl. 1831) S. 176 aufmerksam gemacht hat.

So haben wenigstens die Londoner und Pariser Polyglotte und die Rabbinenbibeln von Bomberg und Buxtorf; auch die neueste Ausgabe des Prophetentargums von Lagarde (מלכותא דיהוה). Es kann jenes Nicht-Vorkommen aber um so weniger befremden, als auch der gleichbedeutende Ausdruck „Reich Gottes“ in der rabbinischen Literatur, soweit meine Kenntniss reicht, nicht gerade sehr gewöhnlich ist. Die Rabbinen sagen dafür lieber „die Tage des Messias“ oder „das Reich des Messias“ oder auch „die zukünftige Welt“ (die übrigens oft auch von den Tagen des Messias unterschieden wird). Je seltener aber der Begriff „Reich Gottes“ überhaupt vorkommt, desto weniger darf darauf Gewicht gelegt werden, dass für ihn der Ausdruck „Reich des Himmels“ in der rabbinischen Literatur zufällig bis jetzt nicht nachgewiesen ist. Jedenfalls wird so viel sicher sein, dass die neutestamentliche Formel *ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* nach Analogie der rabbinischen Formel *מלכות שמים* in ihrer oben nachgewiesenen Bedeutung (Herrschaft, Regiment des Himmels) zu erklären ist. Wie nun hier der Genetiv „des Himmels“ ohne Zweifel das Subject bezeichnet, welches herrscht, so wird auch dort der Genetiv *τῶν οὐρανῶν* einfacher *gen. Subjecti* sein, und dasjenige Subject bezeichnen, welches in jenem Reiche herrscht und regiert. Die *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* ist also nichts anderes als das Reich, in welchem der Himmel die Herrschaft führt. Der Pluralis *οἱ οὐρανοί* beruht auf der Vorstellung von einer Mehrheit der Himmel, hindert aber natürlich nicht, jene herrschende Macht als eine einheitliche zu denken, denn er steht doch nur *per metonymiam*. Und es bedarf nun nicht erst der Bemerkung, dass das auf solche Weise metonymisch angedeutete Subject Gott selbst ist. Denn es ist ja genugsam nachgewiesen, dass jene Metonymie nicht erst den „Rabbinen“ eigenthümlich ist,¹⁾ sondern schon dem Buche Daniel, den Makkabäerbüchern und dem Neuen Testamente.

1) Wie Keim anzunehmen scheint (Gesch. Jesu II, 36).

Nach diesem Resultate bemisst sich der Grad von Richtigkeit in den bisher gegebenen Deutungsversuchen. Nur Wenige, wie z. B. De Wette¹⁾ und Wittichen,²⁾ haben die Metonymie in voller Schärfe anerkannt. Die Meisten begnügen sich mit allgemeinen Umschreibungen in Anlehnung an *Daniel*. 7, 13—14, während man vor allem an *Daniel*. 4, 23 denken sollte. Meyer z. B. sagt (zu Matth. 3, 2), es werde mit jenem Ausdruck das Messiasreich bezeichnet, „weil dieses . . . kein irdisches ist, sondern dem Himmel angehört, vom Himmel herab erscheint und errichtet wird, wo bis dahin seine Güter, sein Heil und seine *δόξα* bei Gott zur einstigen Verleihung aufbehalten sind“. Gerade die Hauptsache, nämlich dass es vom Himmel aus regiert wird, fehlt hier. Auf unrichtiger Fährte ist auch Hilgenfeld, wenn er sagt,³⁾ der Ausdruck sei „im Gegensatze gegen ein rein irdisches und weltliches Gottes-Reich der jüdischen Hoffnung gewählt“. Nicht das irdische Gottes-Reich ist der Gegensatz, sondern die von Menschen beherrschten Weltreiche, die Reiche der heidnischen Machthaber. Wenig befriedigend scheint mir auch Weizsäcker's Erklärung,⁴⁾ es sei „mit diesem Namen die Erwartung eines bloss irdischen von Gott gross gemachten Königthums im Volke von vorneherein ausgeschlossen, und an dessen Stelle das Reich gesetzt, in welchem die himmlischen Geister herabgekommen, sich mit den Menschen verbinden und einen Gottesstaat nach der Weise ihres himmlischen gerechten Lebens begründen werden, ein Reich, dessen himmlisch geistige Natur eben dadurch bezeichnet ist“. Gegenüber dieser etwas künstlichen Erklärung empfiehlt sich jedenfalls die Keim'sche durch Einfachheit, wornach Jesus den Namen Himmelreich gewählt hat, „weil es mit Kräften und Zeichen des Himmels vom Himmel kommt . . . , und weil es

1) Biblische Dogmatik (3. Aufl.) S. 176.

2) Die Idee des Reiches Gottes (1872) S. 175.

3) Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. 1863, S. 336 (in der Abhandlung: Die Evangelien und die geschichtliche Gestalt Jesu).

4) Untersuchungen über die evangelische Geschichte (1864) S. 337.

göttliche Ordnungen, das Regiment des grossen Königs auf der Erde einführt und diese selbst zur Himmelsgleichheit adelt.¹⁾ Hier ist neben manchem Unwesentlichen doch auch das Wesentliche richtig hervorgehoben. Das Reich des Himmels ist das Reich, in welchem der Himmel, d. h. der himmlische König, regiert. Dies ist auch in Keim's Definition die Hauptsache; und es ist darum nicht einzusehen, weshalb die Erklärung *per metonymiam* nicht ausreichen soll, wie Keim (II, 36) sagt.

Dass Jesus selbst den Ausdruck „Reich des Himmels“ gebraucht hat, scheint mir zum mindesten wahrscheinlich. Mit der Mehrzahl der neueren Kritiker halte ich es für so gut wie gewiss, dass unsere synoptische Literatur auf zwei Hauptquellen zurückgeht, von welchen die eine relativ am treuesten im Marcus erhalten ist, während die andere, vorwiegend Redestücke enthaltend, von Matthäus und Lucas verarbeitet ist. Die erstere kann nun allerdings nur die Formel βασιλεία τοῦ Θεοῦ gebraucht haben; die letztere muss aber auch den Ausdruck βασιλεία τῶν οὐρανῶν angewandt haben.²⁾ denn sonst wäre nicht zu erklären, was den ersten Evangelisten zur Einführung desselben bewogen haben sollte, während umgekehrt die Beseitigung der für heidnische Leser kaum verständlichen Formel durch Lucas sehr begreiflich ist. Wenn sie aber in jener Quelle gestanden hat, dann wird sie wohl auch aus Jesu Munde stammen.³⁾

Indem nun Jesus sich ihrer bediente und, wir dürfen wohl sagen, sie aus dem Volksmunde aufnahm, hat er sie freilich mit neuem Gehalt erfüllt, aber doch nicht so, dass er aus dem Reich des Himmels ein Reich im Himmel machte, woran wir Modernen nur allzuleicht denken. Das

1) Geschichte Jesu II, 44.

2) Dies gegen Weiss (bibl. Theol. 2. Aufl. S. 47, Anm. 2) und Wittichen (Idee des Reiches Gottes S. 175).

3) So auch Weizsäcker (Untersuchungen S. 336 f.). — Bei Keim ist die Vertheidigung der Ursprünglichkeit ohnehin selbstverständlich (Gesch. Jesu II, 33—35).

„Reich des Himmels“, welches der jüdische Gemeinglaube auf Grund der Danielischen Weissagungen erwartete, war ganz entschieden ein Reich auf Erden, wenn auch ein vom Himmel regiertes. Dieser Grundanschauung tritt auch Jesus nicht entgegen. Er hat ihr nur einen neuen sittlich-religiösen Inhalt gegeben. So ist also auch das von ihm verkündigte „Reich des Himmels“ ein Erdenreich¹⁾, aber ein solches, in welchem der Wille des Himmels, d. h. Gottes wirklich zur Durchführung kommt, und in welchem er seine Gaben und Güter den Reichsangehörigen spendet. Freilich darf dieses Reich nicht, wie von Baur²⁾ geschehen ist, lediglich als ein sittlich-religiöses Gemeinwesen auf Erden aufgefasst werden. Aber es ist auch eine Verken-
nung seines Begriffs, wenn Weiss³⁾ es wesentlich als ein Reich im Himmel auffasst. Was er hiefür beibringt, beweist doch nur, dass die Zustände im vollendeten Gottesreiche andere sind, als die auf der jetzigen Erde. Der richtige Begriff des Gottesreiches im Sinne Jesu erhellt am schärfsten und klarsten aus den Gleichnissen von der Saat, welche allmählich wächst und reift und schliesslich geerntet wird (Marc. 4, 26—29. Matth. 13, 24—30. 36—43). Mit Recht haben Holtzmann⁴⁾ und Pfleiderer⁵⁾ in ihren trefflichen Entwicklungen des Begriffs des Gottesreiches darauf hingewiesen, dass in jenen Gleichnissen der fragliche Begriff am deutlichsten zu Tage trete. Denn es ist in ihnen, abgesehen von Anderem, wesentlich auch der Gedanke enthalten, dass das Gottesreich beide Perioden umfasst, sowohl die Zeit vor der Ernte, als die Zeit nach der Ernte. Seine Vollendung erhält es freilich erst durch die Ernte, und insofern ist es noch zukünftig (vgl.

1) Vgl. die Ausführungen von Keim, *Gesch. Jesu* II, 40 ff. Dritte Bearbeitung (2. Aufl. 1875) S. 156 ff.

2) Vorlesungen über Neutestamentl. Theologie S. 69—75.

3) *Biblische Theologie* S. 108 f.

4) Weber und Holtzmann, *Geschichte des Volkes Israel* (1867) II, 403—414, bes. 410.

5) *Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte* (1869) II, 417—422, bes. 420.

Matth. 6, 10 = Luc. 11, 2. Marc. 9, 1 = Luc. 9, 27. Luc. 12, 32). Aber vorhanden ist es doch auch schon vor der Ernte. Es ist schon jetzt, mit der Predigt und Wirksamkeit Jesu, eingetreten und unter den Menschen gegenwärtig (vgl. Matth. 12, 28. Luc. 11, 20. 17, 20—21). Wie nun seine erste Periode ohne Zweifel eine irdische ist, so wird wohl auch seine zweite eine irdische sein. Denn wozu sollte sonst Christus zur Vollendung desselben vom Himmel herab kommen?

Dieses Resultat ist auch noch in anderer Beziehung lehrreich. Wir haben gesehen, wie man den Begriff des Himmelreiches in der Regel auf *Daniel* 7, 13—14 zurückführt. Ein Reich des Himmels soll es sein, weil es vom Himmel herab kommt. Wie verträgt sich nun hiemit der Umstand, dass es bereits vorhanden ist, ehe es und ohne dass es mit äusserlichen Geberden (Luc. 17, 20) vom Himmel herab kommt? Hieraus lernen wir doch wohl, dass dieses äusserliche Vom-Himmel-herab-kommen dem Reich des Himmels nicht so wesentlich ist, dass es zum constitutiven Moment des Begriffes gemacht werden dürfte. Und so bestätigt sich auch von dieser Seite, dass es das Reich des Himmels nicht deshalb heisst, weil es vom Himmel herab kommt, sondern weil in ihm der Himmel regiert, seinen Willen durchführend und seine Güter austheilend.

Wenn alles Bisherige richtig ist, so ist freilich die synoptische *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* etwas wesentlich Anderes, als die *βασιλεία ἐπουράνιος* (II Timoth. 4, 18), welche (Cremer¹⁾) ohne Weiteres mit jener confundirt. Erstere ist ein Reich auf Erden, in welchem statt der menschlichen Machthaber der Himmel das Regiment führt; letztere ein Reich im Himmel, im Wesentlichen nichts anderes als was sonst das obere oder himmlische Jerusalem (Gal. 4, 26. Hebr. 12, 22) oder das *πολίτευμα ἐν τοῖς οὐρανοῖς* (Phil. 3, 20) genannt wird. Sollte etwa schon

1) Biblisch-theologisches Wörterbuch der Neutestamentl. Gräcität (2. Aufl. 1872) S. 134.

Paulus den Begriff des Gottesreiches dahin ungebildet haben, dass er es wesentlich als ein Reich im Himmel dachte? Ich glaube kaum. Freilich spricht er die Ueberzeugung aus, dass die vollendeten Gläubigen bei Christo sein werden, also im Himmel (II Kor. 5, 8. Phil. 1, 23), und dass die bei der Parusie noch Lebenden dem wiederkommenden Herrn entgegengerückt werden in die Luft (I Thess. 4, 17). Aber jenes gilt doch nur für die Zeit bis zur Parusie, und dieses geschieht nur, damit die überlebenden Gläubigen im Gefolge Christi sind, wenn er herabkommt zum Gericht. Denn sie sollen ja mit ihm die Welt richten (I Kor. 6, 2). Damit ist recht wohl vereinbar, dass das Reich Gottes oder Christi auf Erden (freilich auf der erneuerten Erde) aufgerichtet wird. Ja gerade solche Stellen wie I Thess. 4, 16 und Phil. 3, 20 sprechen für letzteres. Denn nach ihnen kommt ja Christus zur Errichtung seines Reiches vom Himmel herab.¹⁾ Und das obere oder himmlische Jerusalem ist eben auch nur bis zu diesem Zeitpunkt im Himmel. Endlich aber gestatten es Stellen wie Röm. 4, 13 (*κληρονόμιον εἶναι κόσμου*) und I Kor. 15, 24 ff. schwerlich, das Gottesreich im paulinischen Sinne als ein Reich im Himmel zu denken. Es hat daher auch noch kürzlich Stähelin in seiner in mehrfacher Beziehung vortrefflichen Abhandlung über I Thess. 4, 13—17 (Jahrbb. für deutsche Theol. 1874, S. 177—237), bei allem Bestreben, den transcendenten Charakter des neutestamentlichen und speciell paulinischen

1) Auch nach dem vierten Buch Esra werden die bevorzugten Gottesmänner nach ihrem Tode in den Himmel erhoben und verkehren mit dem Messias, um dann, wenn er zur Aufrichtung seines Reiches vom Himmel herab kommt, in seiner Begleitung zu sein. Vgl. IV Esra 14, 9: *tu enim recipieris ab hominibus et converteris residuum cum filio meo et cum similibus tuis, usquequo finiantur tempora.* — 13, 52: *sicut non potest hoc vel scrutinare vel scire quis, quid sit in profundo maris, sic non poterit quisque super terram videre filium meum vel eos qui cum eo sunt nisi in tempore diei.* — 7, 28: *revelabitur enim filius meus Messias cum his qui cum eo sunt* (diese Stelle nach dem Syrer. Der Lateiner ist hier interpolirt).

Gottesreiches hervorzuheben, doch anerkannt, dass es als ein chiliastisches Reich zu denken ist.

Wenn sonach auch das paulinische Gottesreich im endgeschichtlichen Sinne nicht als eine βασιλεία ἐπουράνιος zu denken ist, so bleibt nur noch die Frage, ob etwa Paulus das πολίτευμα, welches bis zur Parusie im Himmel ist, dann aber von da herabkommt, als eine βασιλεία ἐπουράνιος bezeichnet haben könne? Mir scheint dieser Annahme nichts im Wege zu stehen. Denn auch jenes sozusagen interimistische πολίτευμα steht doch unter Christo als seinem βασιλεύς. Und man wird sich um so mehr hüten müssen, jenen Ausdruck für unpaulinisch zu erklären, als er gerade in demjenigen Abschnitte des zweiten Timotheusbriefes sich findet, der noch am ehesten Anspruch auf Aechtheit machen kann, so gewiss auch die Hauptmasse der Pastoralbriefe nicht von dem Apostel herrührt.

Ueber Galater 6, 6—10.

Von

R. A. Lipsius.

Bekanntlich findet man in dem Abschnitte Gal. 6, 6—10 gewöhnlich eine Mahnung zur Wohlthätigkeit besonders gegen die Lehrer und Glaubensgenossen. Die geistliche Deutung, welche nach älteren Vorgängern namentlich Meyer vertheidigt, hat in neuerer und neuester Zeit wenig Beifall gefunden, und auch der letzte Erklärer Holsten (in der Protestantenbibel) schliesst sich wieder der herkömmlichen Auslegung an. Dennoch stehen letzterer soviel sprachliche und sachliche Bedenken entgegen, dass das Verständnis der Stelle noch nicht als sichergestellt betrachtet werden kann. Soll nicht Vs. 6 nach rückwärts und vorwärts völlig abgerissen dastehn, so wird man sich bei der gewöhnlichen Deutung entschliessen müssen, das „Säen auf das eigne Fleisch“ als „Geizen für des eignen Fleisches Wohl“, das „Säen auf den Geist“ als „Hingabe der Güter dieser Welt zu des Geistes Frommen“ zu verstehn (Holsten). Aber *σάρξ* und *πνεῦμα* können auch hier nicht wie unsre niedere und unsre höhere Natur gegenüberstehen, das Säen auf das Fleisch oder auf den Geist kann also auch nicht den Gegensatz niederer eigensüchtiger und höherer geistiger Zwecke ausdrücken sollen. Vielmehr zeigt schon das lediglich zu *τὴν σάρκα*, nicht zu *τὸ πνεῦμα* hinzugefügte *ἐαυτοῦ*, dass hier wie ander-

wärts die eigne *σάοξ* des Menschen dem göttlichen *πνεῦμα* gegenübersteht. Dann aber haben wir Vs. 8 nur denselben Gegensatz, um den sich der ganze Brief bewegt, zwischen dem Vertrauen auf die eigne *σάοξ* und auf äussere, an dieser *σάοξ* oder mit dieser *σάοξ* vorgenommene, angebliche Cultushandlungen, und dem Vertrauen auf das auf Grund des Glaubens verliehene göttliche *πνεῦμα* als auf das ausschliessliche Heilsprincip. Wir befinden uns also am Schlusse des Briefes wieder ganz in demselben Gedankenkreise, mit welchem Paulus die Erörterung Gal. 3, 1 ff. begonnen hat, und mit welchem er alsbald in dem eigenhändigen Nachtrage 6, 11—18 den Brief beschliesst.

Von hier aus erhält alsbald auch alles Einzelne sein richtiges Licht. Die Mahnung Vs. 6 *κοινωνεῖτω δὲ ὁ κατιχοῦμενος τὸν λόγον τῷ κατιχοῦντι ἐν πᾶσιν ἀγαθοῖς* ist aus dem Gebrauche von *κοινωνεῖν* und *ἀγαθόν* zu erläutern. *Κοινωνεῖν* mit Dativ der Sache heisst Antheil haben an etwas Röm. 12, 13. 15, 27. 1 Petr. 4, 13. 1 Tim. 5, 22. 2 Joh. 11, mit Dativ der Person Gemeinschaft haben mit Jemand Phil. 4, 15, vgl. auch den Gebrauch von *κοινωνία*, nicht Spende, sondern Gemeinschaft Gal. 2, 9. 1 Kor. 1, 9. 10, 16. 2 Kor. 6, 14. 13, 13. Phil. 1, 5. 2, 1. 3, 10. Der Gegenstand, in welchem der *κατιχοῦμενος* mit dem *κατιχῶν* Gemeinschaft halten soll, wird durch *ἐν πᾶσιν ἀγαθοῖς* bezeichnet. Wären darunter leibliche Güter gemeint, so würde also nicht blos eine Mittheilung leiblicher Güter zum Lebensunterhalt, sondern eine Gemeinschaft in allen irdischen Gütern zwischen Lehrenden und Lernenden gefordert sein, was weit über das Bedürfnis leiblichen Unterhaltes hinausginge. Nun ist aber *ἀγαθόν* bei Paulus immer ein Gutes im geistlichen Sinne, und bezeichnet, wo es nicht vom sittlichen Handeln des Menschen gebraucht ist (2 Kor. 5, 10. Röm. 2, 10. 7, 19), etwas das zum Heile gut ist oder zum Heile dient, besonders Röm. 3, 8. 8, 28. 10, 15 u. ö. (Auch Röm. 5, 7. 14. 16 ist nicht anders zu erklären: an erstere Stelle ist *ὅτι τοῦ ἀγαθοῦ* „für das Heil“, an letztere *ὑμῶν τὸ ἀγαθόν* nicht die Speise, sondern das Reich Gottes). Hiernach ist von einer Gemeinschaft die Rede,

in welcher die Lernenden mit ihren Lehrern in allem, was zum Heile gut ist, stehn sollen: denen die sie im „Worte“ unterweisen, sollen sie anhangen, sich von ihnen willig in allem was zu ihrem Heile dient unterweisen, sich also nicht durch falsche Lehrer von ihnen und ihrer heilsamen Lehre abtrünnig machen lassen. So gefasst, schliesst sich Vs. 7 trefflich an. Die Redensart *μὴ πλανάσθῃ* (vgl. 1 Kor. 6. 9. 15, 33) leitet zur Verstärkung der eben ausgesprochenen Mahnung den Hinweis auf eine den Lesern bekannte Wahrheit ein: *θεός οὐ μυκτηρίζεται*. Eine Verhöhnung Gottes würde es ja sein, wenn die Galater statt mit ihren Lehrern in allem was zu ihrem Heile dient Gemeinschaft zu halten, also trotz dem von ihren Lehrern ihnen kundgethanen göttlichen Heilswillen dennoch ihr Vertrauen wieder auf die *σάρξ* setzten, durch äussere fleischliche Werke, vor Allem durch Fleischesbeschneidung das Heil zu gewinnen suchten. Denn Gott wird Jedem verleihen, was er durch sein Verhalten verdient hat; das göttliche Strafgericht für die, welche nachdem sie *πνεύματι* begonnen haben, nun doch wieder *σαρκί* vollenden wollen, wird nicht ausbleiben. Nur so gewinnt das *θεός οὐ μυκτηρίζεται* sein richtiges Licht. Was es dagegen bei der gewöhnlichen Auslegung soll, ist schwer zu sagen.

Nun versteht sich Vs. 8 von selbst. Denn wie der Same, so die Ernte, wie das Verhalten, so der Erfolg. Wie die Mittel beschaffen sind, die der Mensch anwendet, um das Heil zu gewinnen, so wird auch das Endergebnis seiner Bestrebungen beschaffen sein. Nur wird jetzt das Bild vom Samen etwas anders gewendet: Vs. 7 ist die ausgestreute Saat selbst, Vs. 8 der Saatboden ins Auge gefasst. Denn wer auf seine *σάρξ* säet, durch Beschneidung seiner *σάρξ* und durch Werke eigener Gerechtigkeit des natürlichen sarkischen Ich das Heil zu gewinnen sucht, der wird von der *σάρξ* das ernten, was allein aus ihrem Wesen hervorgehn kann, *φθοράν*, Vergänglichkeit, Verwesung. Wer aber auf das *πνεῦμα* säet, seine Hoffnung ausschliesslich auf das ihm im Glauben

zugeeignete göttliche *πνεῦμα* setzt, der wird von dem *πνεῦμα* das ernten, was dem Wesen des *πνεῦμα* entspricht, die *ζωὴ αἰώνιος*. Von der Hingabe an fleischliche Lüste ist hier ebensowenig die Rede wie von einem geistlichen Lebenswandel.

Erst mit Vs. 9 geht die Rede zu einer allgemeineren sittlichen Mahnung über. Hätte schon Vs. 7 und 8 nichts Specielleres im Sinne gehabt, so würde Vs. 9 unerträglich matt sein. Vielmehr ist *δέ* Vs. 9 metabatisch und führt ein Weiteres ein, was sich zu dem *σπεύρειν εἰς το πνεῦμα* wie die Folge zum Grunde verhält. Das *καλόν*, das Schöne zu thun aber lasset uns nicht *κακοί*, untüchtig, sein; denn zu seiner Zeit werden wir ernten (nämlich Gutes), wenn wir nicht nachlassen: demnach also da wir Zeit haben, lasset uns wirken das Gute an Allen, zumeist aber an den Hausgenossen des Glaubens. Was Vs. 9 mit *τὸ καλὸν ποιεῖν* bezeichnet ist, wird Vs. 10 durch *ἐργάζεσθαι τὸ ἀγαθόν* ausgedrückt, nur hier mit bestimmterer Beziehung auf die Gemeinschaft. Beides hat seinen Gegensatz an dem Thun des *κακόν*, worunter nicht ein schlechtes Handeln überhaupt, sondern ein Andern Böses zufügen gemeint ist. Auch hier aber ist es eine völlig willkürliche Begränzung des Begriffes des *καλόν*, dasselbe mit der Wohlthätigkeit, also der *εὐποιία*, zu identificiren. Unter dem *καλόν* sind alle jene einzelnen Bethätigungen der Liebe gegen den Nächsten zusammengefasst, welche 5, 22 f. als Frucht des *πνεῦμα* bezeichnet werden; vgl. zum Gebrauche des Wortes auch 2 Kor. 8, 21. Röm. 12, 17. Eben dies muss aber hier unter dem *το ἀγαθόν* verstanden werden. Auch hier handelt es sich also ebensowenig wie Vs. 6 um die Wohlthätigkeit speciell, sondern überhaupt um Bethätigung christlicher Gesinnung im Verkehr mit Andern. Sofern aber dieses „Thun des Guten“ vornämlich an denen sich erweisen soll, die in Beziehung auf den Glauben unsre Hausgenossen sind, oder mit uns in Gemeinschaft des Glaubens stehn, so muss es sich ihnen gegenüber als brüderliche Liebe offenbaren, welche vor Allem auf Wahrung

und Pflege der Glaubensgemeinschaft Bedacht nimmt (vgl. 1 Kor. 8, 1). So ist es das Gefühl der Zusammengehörigkeit in dem Einen Glauben und in dem gemeinsamen Streben nach dem Einen Heil, welches Paulus hier zum Schlusse, im deutlichen Gegensatze zu dem Parteitreiben in Galatien, in den Lesern erwecken will.

**Dr. Alexander Schweizer: „Die christliche Glaubens-
lehre nach protestantischen Grundsätzen“ und
Dr. A. E. Biedermann: „Christliche Dogmatik“**

nach ihren Grundgedanken

vergleichend dargestellt

von

August Baur,

ev. Pfarrer in Sontheim auf der Schwäb. Alb.

Umarbeitung eines im theol. Verein zu Canstadt am 5. October 1874
gehaltenen Vortrags.

Der hier vorgelegte Versuch einer vergleichenden Darstellung der Grundgedanken in Alexander Schweizers christlicher Glaubenslehre und in Biedermanns christlicher Dogmatik beansprucht in keiner Hinsicht, eine vollständige Kritik der Werke beider Theologen und über denselben gar vollends eine eigene Glaubenslehre geben zu wollen, sondern bescheidet sich mit der Aufgabe, das dogmatische Interesse durch eine ausdrückliche Hinweisung auf die genannten Werke kräftig anzuregen. Denn es will mir scheinen, als sei das Interesse für die systematische Theologie trotz der mannigfachen Production auf diesem Gebiete kein wahrhaft lebendiges und freies. Ich will die Gründe hierfür nicht sowohl in der Ungunst der Zeit und ihrer Stimmung in Betreff der Theologie suchen, als vielmehr im Gebiets- und Gesichtskreise der Theologie selber. Denn innerhalb derjenigen Richtung der theologischen Gegenwart, welche sich durch rückhaltlose Anerkennung allgemein wissenschaftlicher Prinzipien auch für die Theologie als die eigentlich wissen-

schaftliche ausweist, ist hinter den zunächst hervorgetretenen historisch-kritischen Aufgaben der systematische Aufbau einer christlichen Glaubens- und Sittenlehre im Verhältniss zurückgeblieben. Doch so wenig es sachgemäss wäre, der orthodoxen und halborthodoxen Repräsentationstheologie, die sich häufig mit den Federn speculativen Scheines und schleiermacher'scher Freisinnigkeit schmückt, und der bibelgläubigen, vom Symbol zunächst absehenden Theologie, welche nur meist weder ein Glaubenssystem noch die rein biblische Lehre ist, ihre grössere Fruchtbarkeit als eine wirkliche Bereicherung der Wissenschaft auszulegen, so wenig wäre es gerecht, die geringere Production der wissenschaftlichen Theologie auf dem Gebiet der systematischen Theologie als Sterilität zu deuten. Denn in geistiger Erzeugung gilt nicht das Vorrecht der Masse, sondern der Beschaffenheit dessen, was hervorgebracht wird. Darum mag sich die wahre protestantische Theologie, welche als protestantische auch die wahrhaft wissenschaftliche ist, beruhigen mit dem Glauben: solange noch Werke aus ihrer Mitte hervorgehen, wie die beiden, oben genannten, stehen ihre Leistungen an der Spitze der Erzeugnisse in der Literatur der systematischen Theologie. Und diesen Glauben zu erhalten gegenüber dem „vornehmen Ignoriren“, über welches Alexander Schweizer sich beklagt, und der theologischen Geistesträgheit, welche aus Scheu vor kritisch-spekulativer Geistesarbeit unter den Hort der Bekenntnisse und der Bibelgläubigkeit sich flüchtet, sollen die folgenden Worte dienen.

Der Reiz zu einer vergleichenden Darstellung der Grundgedanken in den genannten Werken liegt in mehr als Einem Umstande. Schon in den äusseren Verhältnissen der beiden Verfasser erscheint eine solche Aufforderung: Beide sind langjährige Collegen in der einen theologischen Facultät der Universität Zürich. Beide haben so ziemlich zu gleicher Zeit ihre Werke veröffentlicht, der eine in langsam erscheinender Arbeit, der andere mit einem auf einmal vollendeten Werke, und die verzögernde Herausgabe des Werkes von Schweizer einerseits, wie

das plötzliche Dazwischenkommen von Biedermanns Dogmatik andererseits hat es möglich gemacht, dass beide in ihren Werken selber auf ihre Leistungen gegenseitig Rücksicht nahmen. Dazu gesellt sich noch ein höherer innerer Reiz. Schweizer gilt nicht nur als einer der getreuesten, sondern auch scharfsinnigsten, echten Schüler Schleiermachers, der den Geist seines grossen Meisters ebenso pietätsvoll als selbstständig sich gewahrt und fortgebildet hat; Biedermann dagegen hat die Schule Hegels und der Hegel'schen speculativen Theologie durchlaufen und zwar von der linken Seite und sein Werk bewegt sich, wenn auch mit Freiheit, nicht nur in den Ideen, sondern auch in der Terminologie, ja Scholastik der Hegel'schen Speculation. Demgemäss haben wir, wie schon der oberflächlichste Blick zeigt, in dem einen Werke vorzugsweise ein Erzeugniss Schleiermacher'schen, in dem anderen vorzugsweise Hegel'schen Geistes. Aber wird sich die Antipathie, welche sich zwischen den beiden bahnbrechenden Geistern, Schleiermacher und Hegel schon darin aussprach, dass der eine dem Eintritte des anderen in die Berliner Akademie mit allem Einfluss und erfolgreich sich entgegenstellte, und der zweite des ersten „schlechthiuniges Abhängigkeitsgefühl“ durch die Unterwürfigkeit des Hundes parodirte, auch auf die Epigonen — wenn mir dieser Name gestattet sein soll — verpflanzen? Die Verschiedenheit ist freilich gross, wie Schweizer in seinem Nachwort (II. 1. S. 412 ff.) klar ausspricht; aber doch ist in einzelnen Theilen, gerade in den Präliminarien zur eigentlichen Glaubenslehre es sichtbar, wie die kritische Macht der Zeit die Einseitigkeiten sowohl des Schleiermacher'schen Religionsbegriffes als auch des Hegel'schen Intellektualismus abgeschliffen und entsprechend dem ganzen Zug unserer Geistesbewegung also die beiden Theologen veranlasst hat, ihre hergebrachten prinzipiellen Anschauungen bei einem dritten, bei Kant umzugestalten und auch zu vertiefen.

Indem wir nun in das Zeugenverhör eintreten, geben wir, wie billig, zuerst dem älteren der beiden Theologen,

Alexander Schweizer, das Wort, nicht etwa aus parteilicher Voreingenommenheit, sondern, weil die Verzögerung seines Werkes, obwohl für gegenseitige Erklärungen der beiden günstig gekommen, eine rein zufällige war; auch lassen wir ihn ganz zum Worte kommen, um die Vergleichung an die Darstellung des zweiten anzuknüpfen.

I. Darstellung der Grundgedanken von Alex. Schweizers christlicher Glaubenslehre.

Welchen Standpunkt Al. Schw. dem Zeitbewusstsein gegenüber einnimmt, bezeichnet ein Wort seiner Vorrede zum 1. Band mit aller Klarheit: „Unsere Väter haben ihren Glauben bekannt, wir mühen uns ab ihre Bekenntnisse zu glauben.“ Es liegt hierin eine Negation und eine Position ausgesprochen. Die Bemühungen, der Gegenwart die symboltreue confessionelle Glaubenslehre als ihren d. h. der Gegenwart Glauben aufzudrängen oder zu unterschieben, sind fruchtlose Repristinationen; denn jener symbolische Glaubensinhalt kann nur für diejenigen wirklicher Glaube d. h. lebendige Ueberzeugung gewesen sein, welche ihn selber zuerst ausgesprochen haben; für die Gegenwart aber haben jene symbolischen Aussagen keinen bindenden ob noch so epochemachenden, sondern nur einen historischen Werth, sind daher auch der kritischen Untersuchung zu unterziehen, wie Strauss mit Recht gethan hat, auf dessen kritische Arbeit Schweizer um selber ihrer enthoben zu sein, sich einfach beruft. Die Darstellung jener traditionellen Dogmen ist daher nicht Glaubenslehre, sondern vielmehr eine historische Disciplin und als solche von der Glaubenslehre strenge zu scheiden. Denn die Aufgabe der Glaubenslehre kann nicht sein, alte Dogmen mit neuem Flitter herauszuputzen, sondern vielmehr allein, den Glauben der Kirche auf der jetzigen Entwicklungsstufe wissenschaftlich darzustellen, das zum wissenschaftlichen Ausdruck zu bringen, was in der That religiöse Ueberzeugung der evangelischen Kirche

der Gegenwart ist. Wodurch wird aber diese „gegenwärtige Entwicklungsstufe“ bezeichnet in ihrem offenbaren einleuchtenden Unterschiede von der Vergangenheit und woraus schöpft der Glaube seinen Inhalt? Im Unterschied von den Confessionskirchen der Vergangenheit ist der Standpunkt der protestantischen Gegenwart der der Union, und zwar nicht im Sinne einer äusserlichen, der staatlichen Personalunion entsprechenden aggregatmässigen Vereinigung beider Confessionskirchen, sondern im Sinne einer äusserlich zwar begünstigten, aber innerlich geschichtlich gereiften und gewordenen Einigung, für welche der Gegensatz der Confessionen als ein geschichtlich überwundener erkannt und der Vergangenheit verfallen ist. Das Recht zu einer Darstellung des Glaubens auf diesem Standpunkte der Gegenwart ist für den Glaubenslehrer der Gegenwart ganz dasselbe, wie für die Väter und Lehrer der Kirche, als sie ihren Glauben bekannt und dargestellt haben. So steht Schw. mit seiner Glaubenslehre principiell nicht auf dem Boden einer Schule, einer Speculation, sondern auf dem der Kirche der Gegenwart, und dafür, dass er auf dem Grunde und im Zusammenhange mit der christlichen Gemeinschaft arbeitet, giebt er das Selbstzeugniss, seine Glaubenslehre sei ihm nicht auf dem Lehrstuhl auch nicht für denselben, sondern im Privatstudium und für die Kanzel entstanden.

Der Glaubenslehrer der Gegenwart findet nun seinen Stoff nicht ohne weiteres in der Bibel, da die biblische Theologie eine historische Wissenschaft ist, noch ohne Weiteres in den kirchlichen Systemen oder Dogmen, weil er hiedurch den Standpunkt der Gegenwart nicht zum Ausdruck brächte, hinter der Union zurückbliebe; auch nicht in der Vernunft oder gar der Illumination, sofern ja der Glaubenslehrer auf dem concreten Boden der Kirche der Gegenwart steht, sondern in dem frommen Selbstbewusstsein, aber nicht als einem hohlen, leeren, sondern vielmehr als einem solchen, welches in der persönlichen Heilserfahrung das ganze Gebiet der objektiven christlichen Heilserfahrung in sich aufgenommen und in

sich verarbeitet hat. Wenn nun so allerdings die Wurzel des darzustellenden Glaubens eine Bestimmtheit des unmittelbaren Selbstbewusstseins ist, etwas Subjektives, da jeder zunächst nur sein eigenes Selbstbewusstsein kennt, so ist doch diese Wurzel auf der anderen Seite etwas durchaus über den Subjektivismus hinausliegendes: denn das fromme Selbstbewusstsein des Glaubenslehrers ist nicht isolirt, sondern steht in der Gesammterfahrung der Kirche, hat dieselbe in sich aufgenommen und eingeblendet, ist durch diese Gesammterfahrung bedingt, soweit dieselbe Glauben erzeugen und im Glauben fortdauern d. h. auf das religiöse Subjekt religiös einwirken kann. Darum ist im Glaubensbewusstsein der evangelischen Kirche als dem subjektiven Angeeignetsein eines objektiv sich anbietenden Stoffes der Einfluss der h. Schrift, wie der kirchlichen Tradition mitenthaltend, soweit dieselben auf das religiöse Leben religiös bestimmend einwirken können; darum hat auch die Glaubenslehre ihre aus der christlichen Glaubenserfahrung gewonnenen Lehrsätze als christliche an den Schriftzeugnissen, als evangelisch-protestantische an den Symbolen und der kirchlichen Tradition aufzuweisen. Die so sich ergebende Bildung des Stoffes ist keine mechanische, aggregatmässige Häufung des Stoffes, wie in der römischen Kirche, sondern vielmehr der innere Process einer organischen, sowohl kritisch ausscheidenden als innerlich aneignenden Assimilation des gegebenen Stoffes im wissenschaftlich gebildeten religiösen Selbstbewusstsein, darum auch echt protestantisch, wenn auch zugestandener Massen die Glaubenslehre der evangelischen Kirche jetziger Entwicklungsstufe nur annähernd zu erreichen ist, sofern der lebende Glaube in stetiger und mannigfaltiger Entwicklung begriffen ist, andererseits die Entwicklung der Kirche nicht Allen auf gleiche Weise zum Bewusstsein gebracht werden kann. Indem die Glaubenslehre diesen echt protestantischen Weg einschlägt, erstrebt sie nichts anderes als ein wissenschaftliches Sich-selbstverstehen der Kirche.

In Betreff der methodischen Behandlung des Stoffes

hat die Glaubenslehre die Localmethode zu verwerfen, weil bei ihr die Einheit eines organischen Lehrsystems verloren geht; die Föderalmethode dagegen hat den Vorzug mehr aus dem Begriff der Religion hervorzugehen und kann zur richtigen Methode leiten. Denn zusammengekommen mit der trinitarischen Methode, nach welcher der christliche Glaubensinhalt selbst aus dem frommen Bewusstsein der evangelischen Kirche als eine in ihre Momente sich auseinanderlegende Einheit dargestellt wird, gibt sie durch ihre Unterscheidung der *articuli puri* und *mixti* die Anleitung, das allgemein Religiöse von dem specifisch Christlichen zu unterscheiden, den elementaren religiösen Glauben, sofern er im Christenthum mit enthalten ist, in seiner Unterscheidung von dem specifisch christlichen Glauben und vor demselben darzustellen. Doch ehe zu dieser Darstellung des elementaren und eigenthümlich christlichen Glaubens selbst übergegangen wird, sind noch die Aussagen des christlichen Selbstbewusstseins über die Grundlagen des evangelisch christlichen Glaubens zu erörtern; denn das christliche Selbstbewusstsein ist im allgemeinen ein religiöses, in seiner Besonderung ein christlich religiöses und dieses hinwiederum in speciellster Unterscheidung ein evangelisch-protestantisch-christlich-religiöses. Daher im ersten Haupttheil die Fragen über das Wesen der Religion, der christlichen Religion und des evangelisch protestantischen Christenthums erörtert werden.

Das Wesen der Religion nun, wie es im evangelisch protestantischen Christenthum enthalten ist, bestimmt sich als das Innewerden eines thatsächlichen Verhältnisses des Endlichen zum Unendlichen im menschlichen Selbstbewusstsein, und zwar so, dass dieses Innewerden auf dem thatsächlichen Verhältniss des Endlichen zum Unendlichen beruht. Beachten wir strenge die verschiedenen Momente: die objektive Voraussetzung, das thatsächliche Verhältniss des Endlichen zum Unendlichen, trifft auf der ganzen Welt zu; aber auf bewusste Weise kann nur der Mensch dieselbe inne werden; nur der Mensch ist

religiös; alle Religion ist Innwerden im menschlichen Subjekt. So ist die Religion etwas Subjektives, sofern sie überhaupt nur im Subjekte möglich ist. Aber dieses Subjective ist nicht eine spontane Thätigkeit, also nicht eine Selbstverdopplung des Ich, wie bei Feuerbach, auch nicht eine Selbstunterscheidung des Ich in ein endliches und unendliches, sondern das Innwerden des schon thatsächlich vorhandenen Verhältnisses des Endlichen zum Unendlichen. Dieses Innwerden, in seiner Unmittelbarkeit gefasst und ausgedrückt, ist Gefühl, sofern Gefühl die unmittelbarste Form des Innwerdens vor aller Differenzierung bedeutet, wirkt sich aber aus in das vermittelt Bewusste und Gewollte. Sofern aber das Gefühl sich bezieht und sich gründet auf ein thatsächlich schon vorhandenes Verhältniss des Endlichen zum Unendlichen, ist dieses Gefühl Abhängigkeitsgefühl schlechthin, alle Spontaneität, alle Freiheit ausschliessend; jedes Sichunabhängig von Gott machen ist irreligiös. Daher wirkt dieses Abhängigkeitsgefühl wahrhaft beruhigend und befreiend, sofern wir in der Religion von aller endlichen Bestimmtheit frei sind und uns allein von der alles begründenden Macht abhängig fühlen und abhängig sein wollen. Darum ist die Religion kein bloss Pathologisches, sondern eine ethische Aufgabe. Inhaltlich betrachtet ist das in der Religion in Erfahrung kommende Verhältniss des Endlichen zum Unendlichen ein Verhältniss des Unterschiedes, wie ein Verhältniss des Bezogenseins. Indem wir uns als endlich ins Verhältniss gesetzt finden zum Unendlichen, setzen wir einen Unterschied zwischen dem Unendlichen und uns und mit uns dem ganzen Gebiet des Endlichen, der Welt, aber nicht in quantitativer, sondern in qualitativer Weise, sofern wir im Innwerden des Verhältnisses uns des Unterschiedes des Endlichen und Unendlichen als des Gegensatzes von Bedingtem und Unbedingtem, Absolutem, von Welt und Gott bewusst werden. Weil aber der Unterschied von Endlichem und Unendlichem als ein qualitativer in den Begriffen des Bedingten und Unbedingten uns bewusst wird, so liegt in

unserem Innwerden zugleich das Bewusstsein einer Relation des Endlichen zum Unendlichen, eben indem das Endliche zum Unendlichen wie das Bedingte zum Unbedingten, das Unendliche zum Endlichen wie das schlechthin Bedingende zum schlechthin Bedingten sich verhält. Dieses Bedingen fühlen wir in unserem schlechthin Bedingtsein als die Bethätigung Gottes, als Gott in seiner Bethätigung selber; so ist in unserem frommen Selbstbewusstsein ebenso sehr das Bewusstsein des Unterschieds, als das Bezogenseins von Endlichem und Unendlichem, Bedingtem und Unbedingtem, Welt und Gott enthalten. Diese Thätigkeit Gottes als seine Selbstbethätigung offenbart sich als eine dreifache in unserem Bewusstsein, als ein Abhängen von seiner Bethätigung in der Natur, in der sittlichen Weltordnung und in seiner Reichsordnung. Unter den positiven Religionen ist nun die christliche diejenige, in welche alle andern aufgehen, und darum die höchste Stufe der Entwicklung. Ihre Vollkommenheit hat die christliche Religion darin, dass einerseits das Unendliche gleichmässig auf das Ganze der Welt, der Menschheit bezogen ist und alle Nationalreligion aufhört, und sodann darin, dass sie in aller Reinheit und Vollkommenheit auf das Sittliche bezogen ist. Positiv und geschichtlich ist das Christenthum, weil es an Christi Offenbarung und Vermittlung gebunden ist und zwar in der Art, dass diese Religion in der Person Jesu Christi in ihrer Vollenendung erscheint. Idee und Wirklichkeit der Religion in ihm zusammentrifft.

Was der in der Person Christi geoffenbarten reinen Erlösungsreligion und daher der in ihm geschehenen Vollenendung der Religionen nur vorübergehend beigegeben ist, ohne in diese Idee eingehen zu können, das zu berichtigen und auszuschneiden ist die Aufgabe des evangelischen Protestantismus. Dieser dringt, gemäss seiner geschichtlichen Entstehung im Gegensatz zum Romanismus aus der die Gewissen befreiende Reformation, auf das reine Wesen des Christenthums und hat immer mehr eins zu werden mit der Idee des Pro-

testantismus, d. h. er hat Elemente der Ueberlieferung, die dem reinen Christenthum nicht bleibend angehören, auszuscheiden, und auch die beiden sogenannten Principien des Protestantismus, das materiale und formale, nur nach Massgabe des obersten Principes für berechtigt anzunehmen. Das oberste Princip aber ist die Idee der Erlösungsreligion als rein sich verwirklichend im historischen Christenthum. Denn das formale Princip des alleinigen Ansehens der heiligen Schrift bezweckt nur die sichere Ausmittlung der christlichen Wahrheit und zwar vorzugsweise antithetisch gegen das katholische Traditionsprincip, gegen die Illumination und gegen die noch nicht religiös durchgebildete blossе Vernunft des Rationalismus und Naturalismus. Aber diese Aufgabe leistet die Schrift nicht so, wie sie an sich ist, sondern erst dem unter christlicher Erfahrung sich durchbildenden Geiste, sie ist also nicht absolut normativ. Denn einerseits bietet die Schrift das zum Heile Nothwendige dar auf eine dem frei sich entwickelnden kirchlichen Gemeingeiste jeweilen ausreichend erkennbare Weise gerade nur dann, wenn die Auslegung keinerlei bindende Norm in der Tradition anerkennt, andererseits gründet sich die Auktorität der Schrift nur auf den einfach erkennbaren Werth ihres Inhalts und die geschichtliche Stellung ihrer Urheber, nicht auf mechanische, übernatürliche Inspiration. Im Gegentheil: je mehr der christliche Geist in der Kirche durch Verkehr mit der Schrift sich verwirklicht, um so freier weiss er sich auch gegenüber der Schrift, so dass er in seiner Vollendung, seiner Selbstgewissheit ihrer Auktorität gar nicht mehr bedürfte. Mit dem materialen Princip, der rechtfertigenden Gnade für den Glauben spricht die protestantische Kirche ihre Erkenntniss über das Wesen des Christenthums als Erlösungsreligion aus und zwar so, dass dieses materiale Princip je nach der einen oder andern Seite hin von Lutheranern und Reformirten verschieden gefasst wird. Die im formulirten Materialprincipe liegende Idee ist aber dahin zu bestimmen, die den beiden Fassungen zu Grund liegende Idee dahin auszudrücken, dass das

Christenthum reine Erlösungsreligion ist, worin beides enthalten ist sowohl die lutherische Betonung des Glaubens, als die reformirte der Gnade. Nach dieser Grundidee ist die jeweilige Erscheinung des Protestantismus in Lehre und Kirche zu beurtheilen, insbesondere, gemäss seiner geschichtlichen Entstehung, der Gesetzesreligion gegenüber.

Was ist nun der Inhalt des religiösen Bewusstseins und zwar noch nicht in seiner eigenthümlich christlichen Bestimmtheit, sondern als religiöser Glaube, sofern er als Vorstufe und Bedingung im christlichen mit enthalten ist? Ist die Religion, wie wir schon gesehen, das Innwerden der Abhängigkeit des Endlichen, der Welt vom Unbedingten, von Gott, wie sich diese Abhängigkeit manifestirt durch die Aktuosität Gottes als seine Selbstbethätigung, so kommt in der Darstellung des elementaren religiösen Glaubens zuerst die Seite in Betracht, wie das religiöse Bewusstsein der Aktuosität Gottes in der Natur inne wird. Ist Gott das absolut Bedingende, so setzt das fromme Bewusstsein Gott als die Ursache der Natur, als den Begründer der Naturwelt in ihrem Dasein und Verlauf und schreibt ihm die Eigenschaften der Allmacht und Allwissenheit zu mit dem formalen Charakter der (qualitativen! natürlich) Unendlichkeit als Ewigkeit und Allgegenwart, aber so, dass diese Eigenschaften nicht eine Verschiedenheit in Gott, sondern nur in der Kundgebung seiner Weltbegründung enthalten; denn Gott ist einfach. Ist aber die Welt, die Natur schlechtweg bedingt durch Gott, so ist die Welt für das Bewusstsein des Frommen sowohl in ihrem Dasein als Verlauf schlechtweg von Gott abhängig, ohne dass Rathschluss Gottes und Ausführung des Beschlossenen oder Dasein der Welt auseinander wären: die Welt, in ihrem Entstandensein sei es in oder mit der Zeit, ist von Gott geschaffen, verhält sich aber als Kundgebung Gottes ihrem Inhalt nach nicht zufällig zu Gott und ist nicht arbiträr geschaffen, sondern in ihrem Entstandensein und Verlauf ist die Naturordnung die Aktuosität und Selbstbethätigung Gottes. Als zeitlich verlaufende ist die Welt die von Gottes Allwissenheit

gelenkte, durch seine Naturordnung von ihm abhängige, wobei Erschaffung und Leitung für Gott eins, seine Aktualität unveränderlich ist, gleichwie Dasein und Verlauf der Welt nicht ausser einander sind.

Bleibt die religiöse Erfahrung auf dieser Stufe stehen, ohne dass sich die natürliche in die sittliche Religionsentwicklung fortsetzt, so artet sie aus und wird zum Heidenthum. Darum wird das elementar-natürliche Religionsbewusstsein gesteigert durch die Abhängigkeit von der sittlichen Welt, von der sittlichen Weltordnung. Von ihr weiss sich das fromme Bewusstsein ebenso schlechthin, aber auf andere Art abhängig, da auch die sittliche Weltordnung, die Aktualität Gottes in der sittlichen Welt sich zwar ebenso schlechthin, aber auf andere Art vollzieht; diese Abhängigkeit des Menschen selbst aber ist eine andere im Gutes-, eine andere im Bösesthum. Immer aber erfasst das fromme Bewusstsein Gott als Begründer und Herrn der sittlichen Welt in ihrem Dasein und Verlauf, schreibt ihm das absolut Gutsein, Güte, in der Missbilligung des Bösen Heiligkeit, in der Regierung Weisheit und Gerechtigkeit zu. Aber auch hier wird die Einfachheit und Unveränderlichkeit Gottes aufrecht erhalten, aber sittlich bestimmt als Wahrhaftigkeit und Treue, wie auch die Güte Gottes die Versittlichung der Allmacht, die Weisheit die der Allwissenheit ist. Die sittliche Welt ist, als die natürliche überragend, Offenbarung der göttlichen Güte, nämlich Bethätigung seiner Heiligkeit in der Gesetzgebung, seiner Weisheit in der Vollziehung der sittlichen Weltordnung, seiner Gerechtigkeit im Richten der sittlichen Welt. Jedoch auch hier ist Hervorbringen und Regieren, Gesetzgeben und Richten in Gott eins, auch die Abhängigkeit von der natürlichen und sittlichen Welt eins, sofern ja die erstere auf die letztere hinweist.

Bleibt das fromme Bewusstsein auf dieser Stufe stehen, so artet die Frömmigkeit in Gesetzesreligion, in pharisäische Werkheiligkeit aus. Schreitet aber das Selbstbewusstsein weiter, so gelangt es zum specifisch christlichen Glauben. Denn — hier sehen wir gegenüber

von der rein gefühlsmässigen, subjektiven Fassung des Gegensatzes von Sünde und Gnade, von Gesetz und Gnade, den Einfluss Kant's und des Apostels Paulus und den Fortschritt über Schleiermacher hinaus — die Gesetzesreligion ist einerseits nur negative Voraussetzung, andererseits aber positive Vorbereitung der Erlösungsreligion und hat zu weichen, wo die Erlösungsreligion eintritt. Die Gesetzesreligion nämlich uns verurtheilend bringt uns zum ersten die Sündhaftigkeit zum Bewusstsein und zwar sowohl als persönliche Uebertretung, woraus für uns aktuell, wie als vorher schon mit dem Gesetz nicht übereinstimmende Zuständlichkeit, woraus für uns potenziell unsere Verdammlichkeit vor dem Gesetz folgt, wie subjektiv unser Verzweiflungsgefühl, und zum zweiten unser Erlösungsbedürfniss. Diesem Bedürfniss nun kommt die Erlösungsreligion entgegen, die Offenbarung Gottes in seiner Reichsordnung. Dieselbe steht aber sowenig als die Offenbarung Gottes in der sittlichen Weltordnung zu der Bethätigung Gottes in der Naturordnung, zu der sittlichen Weltordnung in einem bloss äusserlichen und aggregatmässigen Verhältniss, ist vielmehr in den ersteren Vorstufen als Vorökonomien innerlich dem Keime nach schon enthalten und offenbart sich eben in ihrer Vollendung als göttliche Ordnung im Reiche Christi. Aber auch hier bleibt dieselbe Abhängigkeit bestehen, sofern das religiöse Bewusstsein sein Heilsleben nur in der Abhängigkeit von Gott inne wird, sowohl für die Heilszuthellung, als für die Heilsversagung, nur je in anderer Weise. In Folge dieses Innewerdens der Abhängigkeit von Gott im Heilsleben ist die Grundaussage des religiösen Bewusstseins, dass Gott schlechthin Begründer des Heilslebens ist, wie des Gottesreichs, eine Grundaussage, welche theils zur Trinität, theils zur letzten und höchsten Steigerung der göttlichen Eigenschaften führt.

In der Oekonomie Gottes als des Vaters nämlich wird das fromme Bewusstsein Gottes inne als der schlechthinigen **Ursache**, als der absoluten Causalität des Heilslebens: Gott ist schlechthin Grund des Heiles, er ist darum

der Vater. Diese Idee Gottes als des Vaters zerlegt sich für das fromme Bewusstsein je nach den verschiedenen Seiten der Heilscausalität Gottes in verschiedene Eigenschaften: als Erzeuger des Heilslebens schreibt ihm das fromme Bewusstsein die Eigenschaft der Liebe zu, welche der Sünde gegenüber als Gnade erscheint, als Führer des Heilslebens Vaterweisheit und der noch mitgehenden Sünde gegenüber langmüthige Barmherzigkeit, doch so, dass alle diese Eigenschaften nicht als zeitlich unter gewissen Umständen erst entstanden, sondern als ewig und allgegenwärtig und unter sich und von den anderen nicht verschieden vorzustellen sind. Die Thätigkeit, Aktuosität Gottes selber aber ist im Erzeugen und Führen des Heils seine Reichsordnung, in welcher er eben als absolute Heilscausalität offenbar ist. Darum ist die Abhängigkeit im Heilsleben nichts anderes als Abhängigkeit von seiner Reichsordnung und zwar so, dass der Gegensatz zwischen Erzeugen und Führen des Heilslebens innerhalb der Aktuosität Gottes als ein fließender sich aufhebt, sofern das Erzeugen ein beginnendes Führen, das Führen ein fortgesetztes Erzeugen ist.

So stellt uns die Oekonomie des Vaters die Erlösungsreligion dar nach ihrem Wesen, nach ihrer Idee, nach ihrem ewigen Gehalt; dagegen die Oekonomieen des Sohnes und des Geistes, die ich in Kürze zur Anschauung bringen will, führen uns die Erlösungsreligion vor nach ihrer geschichtlichen Verwirklichung einerseits in der Person Jesu Christi, andererseits in der Kirche; in Jesu erscheint uns die Erlösungsreligion als principiell verwirklicht, in der Oekonomie des Geistes als die der Menschheit zuzueignende Gnade.

Die Idee, das Wesen der Erlösungsreligion ist also in Christo im Principe vollendet geoffenbart. Darum ist sie principiell einer Steigerung weder fähig noch bedürftig; dagegen in der Oekonomie des Geistes, da die Erlösungsreligion an- und zuzueignen ist, trifft eine solche Fähigkeit und Bedürftigkeit zu, sofern es sich hier um einen Process, um ein fortschreitendes extensives und intensives

Werden der Erlösungsreligion in der Menschheit handelt. Denn in der Person Christi ist die Idee der Erlösungsreligion und ihre Erscheinung principiell eins geworden, während diese Einigung in der Oekonomie des heiligen Geistes im Werden begriffen ist. — Da es sich nun in der Religion um ein ethisches Verhältniss handelt, so auch in der Lehre von Person und Werk Christi, wie in der Lehre vom heiligen Geiste, in ersterer um das ethische Verhältniss der Idee, des Wesens der Erlösungsreligion zur Person und dem Werke, also zur ganzen Erscheinung Christi, in letzterer um die Aneignung und Zueignung der Erlösungsreligion an die Menschheit; so ist die Lehre von der Oekonomie des Sohnes und des heiligen Geistes aus der bisherigen dogmatisch-metaphysischen Behandlungsweise in die ethisch-religiöse zu übersetzen; an die Stelle der dogmatischen Christologie und Pneumatologie hat die ethisch-religiöse zu treten.

Gehen wir nun über zur Christologie, so gilt hier der von Schleiermacher schon ausgesprochene Grundsatz, dass die Lehren von der Person und dem Werk Christi nicht disparater Natur sind, sondern einander vielmehr durchaus entsprechen. Die Grundaussage des christlich-frommen Bewusstseins in Betreff Christi ist nämlich, dass dasselbe in seinem Heilsleben sich schlechthin abhängig fühle und wisse vom Vater — als der absoluten Heilskausalität — mittelst Jesu Christi, des Sohnes Gottes und einzigen Mittlers. Dieses Bewusstsein der einzigartigen Mittlerbedeutung der Person Christi führt zurück auf die Einzigkeit der Wirkung der Person Christi; denn in der Wirkung Christi auf das Bewusstsein wird dasselbe der Thatsache inne, dass in der Person Jesu die Erlösungsreligion als Idee mit der Erscheinung in Wirklichkeit principiell eins geworden ist. Denn wenn wir nach dem Kern der geschichtlichen Persönlichkeit Jesu fragen, um den es sich für die Glaubenslehre allein handelt, während alle übrigen Fragen der Wissenschaft des Lebens Jesu zu überlassen sind, so ergibt sich aus der wissenschaftlichen Darstellung vermittelt der biblischen Urkunden.

dass sich als dieser Kern seiner Persönlichkeit die erlösende Liebe offenbart, so dass, da die erlösende Liebe die höchste Bestimmtheit des Vaters ist, diese und mit ihr Gott als die Liebe in Christo menschlich erschienen ist. Doch da es dem Begriff des Ethischen, Religiös-Ethischen vollständig widerspricht, dass ein ethisches Verhältniss mit dem Moment der potenziellen Setzung auch vollkommen aktuell gesetzt ist, so kann auch das Einssein Jesu mit der erlösenden Liebe, die Menschwerdung derselben nur geschehen in sittlich-religiöser Entwicklung, ohne welche eine sittliche Persönlichkeit gar nicht denkbar ist. Aber es vollzieht sich diese Einigung der Person Jesu mit der Idee der Erlösungsreligion auf Grund der zu solcher Entwicklung bestimmten persönlichen Anlage und Ausstattung, also nicht durch eine zufällige äussere Aneignung oder Anmassung des Erlöserberufes. Denn vermöge dieser Anlage und Ausstattung erkennt Jesus in dem ihm zunächst äusserlich entgetretenden Messiasberuf seinen eigenen Beruf, übernimmt ihn als solchen und verklärt ihn zur reinen Gotteskindschaft, indem er in diesen Beruf die ganze Fülle seines Gottessohnsbewusstseins, seiner Gottesliebe hineinlegt. Indem Jesus so als die dem heiligen Messiasberufe gewachsene Persönlichkeit sich erweist und sich seine sittlich-religiöse Persönlichkeit mit der von ihm als sein eigener Beruf erkannten und erfassten Messiasidee zusammenschliesst, so gründet sich auf dieses gegenseitige vollkommene Sichdurchdringen und Sichdecken seiner Persönlichkeit und seines Berufes, auf dieses Durchgeistigtwerden des Messiasberufes durch seine Persönlichkeit und auf die Hingabe seiner Person an den Messiasberuf seine Sündlosigkeit, die darum nicht eine anerschaffene sittliche Qualität ist — was einen völligen Widerspruch enthielte — sondern das Ergebniss eines sittlich-religiösen Processes. Dieses Sichzusammenschliessen seiner Person mit seinem Berufe zeigt sich in der Zeit als die treue Hingabe an die steigende Schwere dieses Berufes, einerseits die Persönlichkeit in ihrer Reinheit gegenüber der jüdischen

Messiasidee zu erhalten und andererseits diese Messiasidee durch die Gottesfülle der Persönlichkeit zu verklären und von den engherzigen Vorstellungen des Judenthums zu reinigen, und hat zur Belohnung für diese Treue das vollendete, d. h. nicht mehr potentielle und werdende, sondern vollkommen aktuelle Einssein mit der absoluten Idee im Stande der Herrlichkeit als vollendete Gottessohnschaft. Durch dieses Sichzusammenschliessen der Idee der Erlösungsreligion, des Messiasberufes und der Person Jesu, als des Sohnes Gottes bis zum vollendeten Einssein in der vollendeten Gottessohnschaft hindurch offenbart sich die erlösende Wirksamkeit Jesu, die belebende Mittheilung der Erlösungsreligion, indem uns Jesus einerseits befreit aus der verurtheilenden Gesetzesreligion, und andererseits uns belebt durch das in ihm vollendet sich offenbarende Princip der Erlösungsreligion, so, dass Jesus der Christ nicht ein Erlöser Gottes, sondern der Menschen ist, nicht ein Befreier Gottes von der Nothwendigkeit zu strafen, auch nicht ein Beleber (*sit venia verbo*) Gottes zur Gnade Liebe und Barmherzigkeit gegen die Menschen, sondern Befreier für uns, Lebenspender in uns. Diese erlösende Thätigkeit als befreiende und belebende veranschaulicht sich uns in den drei Aemtern, indem im prophetischen Amte sein erlösendes Wirken sich darstellt vorzugsweise im Besitzen und lehrenden Mittheilen der Heilswahrheit, wie im messianischen Verkündigen ihres Sieges; sodann im hohepriesterlichen Amte sein völliges Hingeben an Gott im thätigen und leidenden Gehorsam, durch welchen aber — siehe oben — Gott nicht anders gestimmt werden kann, als er ist, welcher vielmehr selber vom ewigen Liebeswillen Gottes als Heilmittel verordnet ist. Der Kreuzestod, in welchem das Leiden, wie die Hingabe an Gott sich vollendet, wirkt insbesondere auf der einen Seite im frommen Subjekte Gegenliebe, wie er auf der andern Seite objektiv das Freiwerden der Erlösungsreligion von der jüdischen Gesetzesreligion, die vollendete Verklärung und Vergeistigung des jüdischen Messiasbegriffes bedeutet. Das königliche Amt endlich veranschaulicht die im Stande der

Erniedrigung verhüllt beginnende, aber erst im Stand der Erhöhung durch die siegreiche Auferweckung angetretene Herrschaft des vollendeten Gottessohnes, seine vollendete Königsmacht im Gottesreiche, vermöge welcher er als der erklärte Christus durch sein Wort und seinen in die Gemeinde übergehenden Geist, in welchem seine Persönlichkeit als verherrlichte gegenwärtig ist, die Gläubigen zur Erlösungsreligion belebt, sie in ihr erhält und schützt. den Sieg seines Reiches verbürgt, an den göttlichen Eigenschaften theilhabend und als solcher die Sünde und ihre Macht zurückdrängend, und indem er als Richter der Massstab, die Norm ist, nach welcher alle Menschen in ihrem Verhältniss zu Gott gemessen werden; aber nicht der passive Massstab: sondern er selbst vollzieht das Gericht als eine von ihm ausgehende Belebung und als Beseitigung des Todes, so dass je nach dem Verhalten zu dieser belebenden Kraft das Urtheil über den Einzelnen ergeht. — Von dieser ganzen in der Lehre vom Werke Christi beschriebenen Wirksamkeit Christi gilt, dass sie so wenig von dem Princip der Erlösung getrennt werden kann, als dieses von seiner Person. Die Wirksamkeit des Christenthums, der Erlösungsreligion ist schlechtweg eins mit der Wirksamkeit Christi, seiner Person selber; eine von seiner Person abgelöste Wirksamkeit des christlichen Princip gibt es so wenig, als ein von seiner Person abgetrenntes Erlösungsprincip, Christenthum selber. Wie Person und Princip eins sind, so auch die Wirksamkeit der Person und des Princip (— ein sehr wichtiger Beisatz!).

In der Oekonomie des heiligen Geistes endlich, die wir noch in kurzen Umrissen aufzeigen, stellt sich die Erlösungsreligion dar als die der Menschheit anzueignende, und sie zerfällt daher in die Lehre von der aneignenden Gnade und in die von ihrem Werke. Die Aneignung der Gnade an das Subjekt vollzieht sich schlechthin in der Abhängigkeit von Gott, welcher die aneignende Gnade selber ist, und zwar nach Ziel und Wirksamkeit in universaler Weise, jedoch mit dem jeweiligen Ergebniss nur partikularer Verwirklichung. Denn die Gnade als Erlösungsreligion ist

für alle Menschen bestimmt, aber sie ist nicht physisch allmächtig wirksam, sondern vielmehr ethisch — ganz entsprechend den Bestimmungen in der Christologie. Der Allmächtige wirkt als zueignende Gnade auf eine geistig-ethische Weise. Darin liegt einerseits enthalten, dass die Gnade überall erreicht, was sie erreichen will, und wie sie es erreichen will; ist sie ja doch eine Wirksamkeit Gottes, göttliche Aktuosität. Im Hinblick auf diesen ihren göttlichen Charakter ist die Gnade universal und invincibel. Sofern sie aber nicht eine Wirksamkeit mit physischem Zwang, sondern ethisch-geistig vermittelt ist, so ist sie zugleich resistibel und particular, bedingt in ihrer Wirksamkeit durch die ethische Ungleichheit der Personen, auf welche sie thätig ist, denen sie zugeeignet werden soll. Dieser doppelte Gegensatz der Resistibilität und Invincibilität, der Particularität und Universalität ist aber kein absoluter, sondern ein mit dem Fortschritt des Gottesreiches verschwindender; einen finalen Dualismus von Seliggewordenen und Unseligbleibenden kann es nicht geben: denn die Gnade zieht sich von keinem gänzlich zurück; Gott als der begnadigende kann nicht den zu begnadigenden verlieren; sondern der Gnadenstand kann nur zeitlich vom zu Begnadigenden verloren werden; beziehungsweise ist das Nichtbegnadigtsein nicht ein nicht-begnadigt werden können, sondern vielmehr ein noch nicht von der Gnade vollständig erreicht- oder durchdrungensein. Die Wirksamkeit der Gnade ist schlechtweg nur in Gott begründet und darum eine freie, von nichts ausser Gott und der von ihm gesetzten, mit seiner Wirksamkeit einseienden Gnadenordnung abhängig, und erstreckt sich als Wirksamkeit Gottes in seiner Reichs- und Heilsordnung, welche eben die Aktuosität der zueignenden Gnade ist, auf das ganze Heilsleben, sowohl im Entstehen desselben als in seiner Führung. In diesem Heilserzeugen und Begründen, wie Vollenden ist die Gnade — ganz entsprechend der Aktuosität Gottes in der Natur- und sittlichen Weltordnung — die eine und dieselbe Gnade, die eine und dieselbe Aktuosität. Sie wirkt in den Gnadenmitteln, durch

welche die in Christus vollendete Erlösungsreligion uns zugeleitet wird, theils grundlegend, theils ausbauend. Das Hauptgnadenmittel ist das Wort Gottes, wie es uns als Gesetz und Evangelium dargeboten wird. Ersteres, im Neuen Testament vollkommen in seiner Reinheit geoffenbart, arbeitet im Dienste des Evangeliums auf das Heil hin, letzteres als Hauptbestandtheil des Gottesworts stellt uns die in Christus vollendete Erlösungsreligion dar. Die Sakramente sind unterstützende Gnadenmittel, welche als sinnbildliche Heilsvermittelungen das Wort begleiten und das zu empfangende Heilsgut zuleiten.

Durch diese Wirksamkeit der zueignenden Gnade wird das Heilsleben sowohl im Einzelnen als in der Kirche erzeugt und zugeeignet zunächst in der zeitlichen Entwicklung, sodann in der Vollendung. In Betreff des Einzelnen erscheint das Werk der Gnade als Belebtwerden desselben zur Erlösungsreligion, und zwar in doppelter Gestalt: einmal als Wiedergeburt in der von der Gnade bewirkten Bekehrung und in dem von ihr erzeugten Glauben; sodann als Heiligung, d. h. als Durchführung des erneuerten Lebensprincipes durch den seelisch-leiblichen Organismus und alle Lebensverhältnisse hindurch, indem diese Heiligung in fortwährender Abhängigkeit des Subjekts von der Gnade sich vollzieht durch fortgehende Reinigung, Erleuchtung und Veredlung. Ebenso wirkt die Gnade das Heilsleben in der streitenden Kirche, d. h. in der Lebens- und Liebesgemeinschaft der zur Erlösungsreligion beziehungsweise zum Christenthum Belebten. Hierbei aber ist streng zu unterscheiden zwischen dem inneren und unsichtbaren Gottesreich und der gesellschaftlichen Organisation einerseits und andererseits in der letzteren zwischen den wesentlichen und sich gleich bleibenden Grundzügen und der jeweiligen, veränderlichen Ausführung. Zu diesen Grundzügen gehört, sofern die Kirche Organismus der Gemeinschaft ist, die geordnete Zudienung des Wortes und der Sakramente, ferner die Einheit und Allgemeinheit, das Gegründetsein auf Christus, darum die Fähigkeit, unter Leitung des Geistes und Wortes unfehlbar

das zum Heil Nöthige darzubieten. Auf dieser gemeinsamen Grundlage baut sich eine Mehrheit von Kirchen auf, deren jede durch den Zusammenhang mit diesen Grundzügen sich als Kirche zu erweisen hat. Von dieser Mehrheit der Kirchen ist aber die Häresie- und Sektenbildung zu unterscheiden, die an sich verwerflich ist. Denn jedes Glied soll lieber auf Veredlung seiner Kirche hinarbeiten, als wegen der Uebelstände in ihr sich absondern, ein Schritt, wozu das Gewissen erst drängt, wenn eine Kirche vom Fundament, den bleibenden Grundzügen abkämme und hierdurch den Charakter als Kirche verlieren würde. Die Kirche aber als solche kann nicht untergehen, sondern bleibt in irgend einer Form bis an das Ende der Menschenwelt.

Was schliesslich die Vollendung des Heils betrifft, so ist die Hoffnung auf dieselbe vor allen Dingen von allen judaisirenden Vorstellungen, namentlich von der schon oben berührten Annahme eines finalen Dualismus zu reinigen. Die Hoffnung auf den vollendeten Abschluss des Heilslebens bezieht sich nun ebenso sehr auf die Kirche als auf den Einzelnen. Sofern die Kirche vollendet werden soll, reden wir von einer triumphirenden Kirche und verstehen unter ihr die vollendete Heilsgemeinschaft. Da diese Vollendung der Heilsgemeinschaft in Beziehung gesetzt wird zur Wiederkunft Christi und zum jüngsten Gericht, veranschaulicht sich uns hierin das immer gleich gesicherte Recht und die Siegeskraft der Erlösungsreligion, welche sich darin bewährt, dass das Gericht der Gesetzesreligion allen und jeden Menschen trifft, um ihn durch die im Gerichte der Gesetzesreligion sich vollziehende Verurtheilung auf das letzte Ziel, zum Heilsgericht der Erlösungsreligion hinzuweisen. Die Vollendung des Einzelnen als Gegenstand der Hoffnung ist anzuschauen in Analogie mit dem verherrlichten Christus, so dass nach Massgabe dieser Analogie die Vorstellungen von der Unsterblichkeit der Seele und ihrer Wiedervereinigung mit dem auferweckten Leibe zu verarbeiten sind. Was sodann Gerichtetwerden und Verdammniss des Einzelnen betrifft,

so ist daran festzuhalten, dass die Verdammniss nie Ziel der Erlösungsreligion sein kann, sondern vielmehr nur innerhalb der Gesetzesreligion stattfindet als der sich immer gleich bleibende Ausgang derselben, dass also auch Gerichtetwerden und Verdammniss der Gesetzesreligion der Erlösungsreligion subordinirt, ihrem Gange und ihrer Entwicklung eingeordnet und untergeordnet ist als Mittel und Weg zum Heile in der Erlösungsreligion selber.

Es ist vielleicht schon an diesem Auszuge, den ich in einzelnen Theilen, hauptsächlich im letzten, möglichst gedrängt fassen musste, die Geschlossenheit des Gedankenganges, die Einheit der Weltanschauung, in welcher sich Ring an Ring reiht zu Einer Kette, und in welcher sich die einzelnen Theile in den Grundanschauungen aufs klarste entsprechen, deutlich geworden. Ich will nun versuchen in gedrängter Kürze Biedermann's Dogmatik dem gegenüber zu stellen.

II. Biedermann's Dogmatik.

Von Biedermann's Dogmatik will ich keine umfassende Darstellung geben, sondern vorzugsweise das herausheben, was sich auf die Grundprobleme christlicher Glaubenslehre bezieht; darum soll der historisch-kritische Theil, der einen bedeutenden Umfang einnimmt, nur berührt, nicht dargestellt werden.

Was uns an Biedermann's Dogmatik gegenüber von Schweizer's Glaubenslehre sogleich am Anfang auffallend entgegentritt, ist die von Schweizer ganz abweichende Bestimmung der Aufgabe der systematischen Theologie. Zwar ist Biedermann mit Schweizer in der Abneigung gegen Dogmatismus und Dogmenzwang vollständig einverstanden; und diese Abneigung Schweizer's, welche Biedermann theilt, scheint für Biedermann der Erklärungsgrund dafür zu sein, dass Schweizer in der Dogmatik nur eine historische Disciplin sehen und anerkennen will, dagegen ihr den Charakter als Glaubenswissenschaft abspricht. Biedermann dagegen plädirt für den Ausdruck Dogmatik, und zwar

nicht bloss etwa aus traditionellen Liebhabereien, sondern aus sachlichen und wissenschaftlichen Gründen. Nämlich die Disciplin, welche Biedermann der Glaubenslehre Schweizer's entgegenstellt, hat es mit dem Dogma, dem kirchlichen Dogma zu thun, welches ihr Objekt, ihr Material darstellt und abgibt. Darum ist sie Dogmatik. Aber in diesem Sinn konnten Schweizer und Biedermann noch zusammengehen, sofern es sich um Darstellung des Dogmas handelt, die Schweizer selber in seiner reformirten Glaubenslehre gab. Biedermann setzt nun aber hinzu: Dogmatik ist wissenschaftliche Verarbeitung des Dogmas, d. h. die Dogmatik nimmt den im Dogma gegebenen Stoff nicht bloss äusserlich in seiner Objektivität auf, um ihn etwa nach formaler Logik zu ordnen, sondern sie verarbeitet ihn wissenschaftlich: sie sucht den Gegenstand der Wissenschaft der blossen Objektivität, d. h. Aeusserlichkeit und Zufälligkeit, die er von der empirischen Kenntnissnahme her zuerst noch für den betrachtenden Geist hat, durch logische Verarbeitung zu entkleiden, ihn dadurch auf den inneren Zusammenhang und in letzter Instanz auf den einheitlichen, im Wesen des Geistes liegenden Grund seiner empirischen Erscheinung zurückzuführen und aus diesem als seinem nunmehr erkannten Wesensgrund oder Realprincip speculativ zu deduciren, eben damit aber auch in seiner empirischen Erscheinung zu begreifen. — Betrachten wir diese Bestimmungen im Unterschied von Schweizer genauer, so handelt es sich bei Biedermann zunächst weniger um Darstellung des Glaubensgehaltes in der Kirche der Gegenwart, oder um ein kirchliches Interesse, wiewohl das letztere naturgemäss nicht ausgeschlossen ist, da der zu verarbeitende Stoff ja in der Kirche erzeugt ist, als vielmehr um einen theoretischen Zweck, um ein wissenschaftliches Interesse, das theoretisch ist und bleibt, auch wenn sich nachfolgend der jede wissenschaftliche Untersuchung begleitende praktische Zweck der Befreiung des Geistes von Irrthum etc. beigesellt. Ich bin der Ueberzeugung, dass, was auch Biedermann selbst sonst über den Unterschied zwischen

Schweizer und ihm vorbringen mag, in dieser Bestimmung der Gegensatz zwischen beiden und ihren Werken hier schon in besonderer Klarheit ausgedrückt ist. Schweizer steht in der Kirche, als einer lebendigen realen Gemeinschaft; er arbeitet und schöpft aus seinem kirchlichen, aber wissenschaftlich geläuterten evangelisch-kirchlichen Bewusstsein heraus, aus der Kirche für die Kirche; sein Werk hat eine ganz eminent kirchliche Bedeutung, geradezu seinen Zweck so sehr in der Kirche, dass die Wissenschaft nur das Mittel für die Darstellung des Glaubensgehaltes der Kirche ist. Biedermann dagegen steht nicht der Kirche gegenüber oder in ihr, sondern nur der Theologie und ihrem dogmatisch-kirchlichen Erzeugnissen und zwar steht er ihr gegenüber nicht mit dem Interesse der Kirche selber, sondern nur mit dem der wissenschaftlichen Erkenntniss. Das kirchliche Dogma ist ihm Objekt der Erforschung, der Untersuchung in einer über das persönliche und kirchliche Interesse zunächst wegsehenden Weise; er ist vor allem der Forscher, der nach wissenschaftlicher Methode das Objekt darstellt, untersucht, nach seinem Gehalt prüft, und diesen Gehalt, sofern er, was zum voraus gar nicht bestimmt werden kann und erst Ergebniss der Untersuchung ist, speculativ begreift, entwickelt, ausprägt. Für Schweizer ist die wissenschaftliche Verarbeitung, die kritische Arbeit nur Mittel zum Zweck der Reinigung und Darstellung gemeinsam kirchlicher Ueberzeugung; für Biedermann ist das Interesse ein theoretisch-speculatives, so dass ihm das kirchliche Dogma, und damit überhaupt die Kirche in ihrer lehrhaften Ausgestaltung zum wissenschaftlichen Objekt wird, um an ihr eine speculative Weltanschauung kritisch und speculativ zum Ausdruck zu bringen ohne Rücksicht auf das Interesse des lebendigen Gemeindeglaubens der Gegenwart, der nicht nur möglicherweise, sondern thatsächlich ein ganz anderer ist, als das von Biedermann verarbeitete kirchliche Dogma und das Schema der Kategorien, in denen Biedermann dieses Dogma verarbeitet.

Doch gehen wir weiter: Sofern die Dogmatik einen empirisch gegebenen Stoff zu bearbeiten hat, ist sie zunächst eine positiv-historische Wissenschaft; aber zugleich eine speculative Wissenschaft; denn sie hat in dem historischen Material ein speculatives Grundprincip aufzusuchen und dasselbe dann durch eigene Denkarbeit zum adäquaten Gedankenausdruck zu bringen. Da nun die Dogmatik ihren Stoff aus allen theologischen Disciplinen zusammenfasst, so umfasst sie Apologetik, biblische Theologie, Dogmengeschichte, Symbolik, kirchliche Dogmatik, Glaubenslehre — also gibt es doch eine Glaubenslehre, wirft Schweizer mit Recht ein! — und sie vollzieht sich in drei Theilen: 1) Der principielle Theil begründet, das Form- und Realprincip, nach welchem der empirische Stoff der Dogmatik zu verarbeiten ist; 2) der historische Theil stellt das christliche Dogma in seiner historischen Objectivität dar; 3) der systematische oder kritisch-speculative Theil bringt, als wirkliche Verarbeitung dieses geschichtlichen Stoffes nach jenem Formal- und Realprincip, denselben zum wissenschaftlich-adäquaten Ausdruck des christlichen Geistes. Gleich hier tritt der oben bezeichnete Grundunterschied klar zu Tage. Schweizer setzt die kritische Verarbeitung voraus, weil sie bei ihm ein Mittel zum Zweck, rein secundärer Bedeutung ist; bei Biedermann soll sie erst gegeben werden und umfasst mit der hiervon unabtrennbaren historischen Darstellung den grössten Theil seines Werkes, allerdings auch als Mittel zum Zweck, und zwar so, dass für den, der sich den von Biedermann zugemutheten schweren kritischen Gang ersparen wollte, Bindermanns System selber, seine speculative Darstellung des wissenschaftlichen Gehaltes im christlichen Dogma vollständig in der Luft zu schweben scheint, während bei Schweizer der von ihm dargestellte religiöse Glaube seine Realität und seinen Grund in dem christlich-kirchlichen Selbstbewusstsein als Gemeindebewusstsein hat.

Da es sich in der Dogmatik um die christliche Religion handelt, so hat der erste, principielle Theil das

Princip der christlichen Religion, vorausgehend aber das Wesen der Religion, dann das Verhältniss der Religion zum Denken zu untersuchen; weiter ist der Punkt zu fixiren, wo in dem geschichtlich vorliegenden Stoff der Dogmatik dessen Realprincip zu suchen sei, worauf schliesslich das Formalprincip für die wissenschaftliche Verarbeitung des Stoffes abzuleiten ist. Es hat also dieser erste Theil im Wesentlichen dasselbe zu leisten, was Schweizer in dem Abschnitt betr. die Aussagen des christlichen Selbstbewusstseins über die Grundlagen des christlichen Glaubens behandelt, gibt also eine wissenschaftliche Untersuchung über das Wesen der Religion und das Princip des Christenthums.

Versuchen wir zunächst die Grundzüge der Religionsphilosophie Biedermanns und seiner Theorie über das Wesen des Christenthums mit Bezugnahme auf Schweizer darzustellen, so ergibt sich Folgendes:

Der allerunbestimmteste Begriff der Religion ist, dass sie eine Beziehung des Menschen auf Gott sei und zwar genauer des Menschen als endlichen natürlichen Weltwesens, als endlichen Geistes auf eine andere, specifisch höhere, überweltliche, übernatürliche Macht, auf den unendlichen Geist. Die Art dieser Beziehung ist ein geistiger Akt der Selbstbeziehung des Menschen auf Gott, aber nicht nach einer einzelnen Seite des Geistes, sondern in der ganzen Einheit seines Wesens — eine Bestimmung, durch welche Biedermann gegen die intellektualistische Einseitigkeit Hegels und die Gefühlstheorie Schleiermachers, Schweizer die Hand reicht. Genauer ist diese Beziehung des endlichen zum unendlichen Geist als religiöser Process: Erhebung des Menschen aus der eigenen endlichen Naturbedingtheit zur Freiheit über diese Bedingtheit in einer unendlichen Abhängigkeit, zur Freiheit in Gott. So ist die Religion eben sowohl Freiheit als Abhängigkeit, Freiheit über der Endlichkeit, Abhängigkeit allein vom unendlichen Geist, Sichbestimmenlassen und Bestimmtheit allein durch den unendlichen Geist. Diese Beziehung ist nun aber nicht, wie Feuerbach will, eine Illusion oder

eine Projektion des Ich aus sich heraus, zu sich selber als zu einem andern; sie hat vielmehr einen objektiven Wahrheitsgrund, ist ein reales Verhältniss und darum der volle Begriff der Religion: Wechselbeziehung zwischen Gott als unendlichem und dem Menschen als endlichem Geiste. An und für sich liegt in diesen Bestimmungen kein Gegensatz zu der Auffassung Schweizer's, sofern wir nur den specifischen Unterschied der Betrachtungsweise und des Ausgangspunktes beider in derselben nicht aus dem Auge verlieren. Denn Schweizer geht ja bei der Darlegung seines Religionsbegriffes ganz wesentlich vom subjektiven Bewusstsein aus, so dass bei ihm das subjektiv-psychologische, anthropologische Moment viel stärker in den Vordergrund tritt, das er als das Innwerden einer schlechthinnigen Abhängigkeit definirt. Wenn Biedermann das Moment der Freiheit in seiner Fassung des religiösen Processes noch besonders hervorhebt, so befindet er sich nicht im Widerspruch mit Schweizer, welcher diese Seite des Verhältnisses nur weniger hervorhebt, da er eben in seiner Religionsphilosophie, wenn der Ausdruck erlaubt ist, nur das Daheim des allgemein Religiösen beschreibt, soweit es im specifisch Christlichen enthalten ist, nicht aber einen speculativen Begriff der Religion geben will. Sachlich ist auch bei Schweizer die Freiheit in seinem Innwerden der Abhängigkeit mit enthalten: denn die Abhängigkeit, wie er sie fasst, ist ja einerseits Abhängigkeit von Gott dem unendlichen und darum eben Unabhängigkeit von endlichen Ursachen, also Freiheit; andererseits ist diese Abhängigkeit als ein geistiges Innwerden kein physisches Verhältniss, sondern ein geistiges, ethisches d. h. freies.

Ist die Religion Wechselbeziehung zwischen endlichem und unendlichem Geist, so zerlegt sich dieselbe selbstverständlich in zwei Momente, die Selbstbeziehung Gottes auf den Menschen als Offenbarung und die Selbstbeziehung des Menschen auf Gott als Glauben. Gott nun ist Subjekt und Objekt der Offenbarung, welche nichts anderes ist als das Sichselbstaufschliessen Gottes für den

Menschen; Glaube aber ist dem entsprechend Sichselbstaufschliessen des Menschen für Gott, subjektive Religion. Diese beiden Momente, Offenbarung und Glauben, gehören unabtrennbar zusammen, so dass zwar der Offenbarung keine zeitliche, aber eine principielle Priorität zukommt. Auf jedem Punkte wirklicher Religion sind sie in ihrem correlativen Verhältniss zwar zu unterscheiden, nie aber von einander zu trennen; denn nur mit einander als Momente des einen geistigen Processes der Religion haben sie Realität. Trennt man sie einseitig und abstrakt, so entsteht eine vorstellungsmässige Auffassung der Religion, die ihrer Form nach abstrakt sinnlich, ihrem Werthe nach nur halb wahr und halbwahr ist. Denn die Vorstellung, über welche hinaus die Wissenschaft zum reinen Denken zu führen hat, ist im Gegensatz zum rein denkenden Erkennen nichts als ein abstrakt sinnliches Rechnen des Verstandes mit Vernunftideen und führt durch ihre abstrakte Trennung der beiden Momente der Religion zur Unwahrheit des Supranaturalismus, wie des Rationalismus. Die Frage, ob erkenntnistheoretisch die Erhebung aus dem Gebiete der Vorstellung in die Sphäre des reinen Denkens möglich sei — eine sehr viel unstrittene Frage —, scheint Biedermann in bejahendem Sinne als entschieden vorauszusetzen. Hier ist Schweizer viel vorsichtiger und bescheidener, treu sowohl der Kant'schen als Schleiermacher'schen Methode. Denn er behauptet nicht, den christlichen Glauben in seinem absoluten reinen Gedankengehalt darstellen zu können, sondern will denselben nur annähernd zum wissenschaftlichen Bewusstsein bringen, indem in seinem Glaubensbewusstsein der kirchlich-evangelische Glaube in wissenschaftlicher Läuterung sich darstellt, welche aber in keinem Zeitalter fertig abgeschlossen ist. Wie aber die Prätension des absoluten Denkens einem sehr wichtigen Factor der Religion und des Christenthums, dem historischen nämlich, nicht gerecht wird, und in doketistische Verflüchtigung umschlägt, abgesehen davon, dass eben diese Forderung des reinen Denkens, soweit die wissenschaftliche Thätigkeit die

denkende Reinigung des lebendigen Glaubensinhaltes als fortschreitende Pflicht überschreitet, in ihrer Möglichkeit rein vorausgesetzt ist — darüber werden wir später noch geeignetes vernehmen. Kehren wir also zum früheren zurück. Der Supranaturalismus, Göttliches und Menschliches abstrakt sinnlich trennend, behauptet zwar mit Recht die objektive Realität des Göttlichen im Unterschied vom Menschlichen, aber bestimmt dieses Moment dem menschlichen gegenüber so, dass der Glaube als menschlicher Geistesakt in seiner Wesensverwandschaft mit dem Charakter der Offenbarung nicht zu seiner Anerkennung kommt. Der Rationalismus dagegen betont zwar das menschliche Moment mit allem Recht, aber einseitig so, dass er das göttliche Moment in der Religion zum blossen Objekt für das menschliche hinausrückt und schliesslich als blosses Product des menschlichen Subjekts dasselbe aufhebt. Führt jener durch seine Behauptung der übergreifenden Incongruenz des göttlichen gegenüber vom menschlichen Moment zum Irrationalismus, so jener zum Naturalismus. Der mystische Standpunkt endlich spricht zwar die Unmittelbarkeit der Thatsache des religiösen Lebens unmittelbar aus, hebt aber die Wissenschaft auf, deren Aufgabe wesentlich darin besteht, nach der Vermittelung der empirischen Thatsachen für das menschliche Denken zu suchen.

Diese an sich höchst werthvollen Auseinandersetzungen stehen mit Schweizer's Anschauung offenbar nicht nur in keinem Widerspruch, sondern sind vielmehr geeignet, Schweizers Anschauung zu beleuchten und zu ergänzen. Wenn für Schweizer die Religion das Innwerden schlechtliniger Abhängigkeit ist, wenn für ihn im Process der religiösen Erfahrung Subject und Objekt sich zusammenschliesst, wenn er ferner in der fortgehenden Darstellung des elementaren und specifisch-christlichen Glaubens die Offenbarung Gottes, welche das Subjekt inne wird, auf der einen Seite ebenso sehr als etwas Objektives voraussetzt, wie er andererseits diese Offenbarung Gottes in Natur-, Welt- und Reichsordnung mit der Selbstbethätigung

Gottes identisch setzt und mit allem Nachdruck gegen eine abstrakte Scheidung und Trennung von Gott und Offenbarung Gottes protestirt; wenn er schliesslich die Entfaltung des religiösen Processes im einzelnen Subjekt wie in der Gemeinschaft ebenso sehr an die objektive Gottesordnung, wie an die subjektiv-freie Fähigkeit des Innewerdens des objektiven Offenbarungsgehaltes, an die Erfahrung bindet; so ist sein Gegensatz gegen Rationalismus, Supranaturalismus, Mysticismus und Illuminatismus, abgesehen davon, dass er ihn ausdrücklich behauptet, damit vom Boden seiner Glaubenslehre, seines kirchlichen freien Bewusstseins mit eben derselben Klarheit ausgesprochen, wie bei Biedermann durch begriffliche Auseinandersetzung.

Was nun die Offenbarung betrifft, deren Subjekt und Objekt Gott ist, so unterscheidet Biedermann zwischen einer unmittelbaren und mittelbaren Offenbarung. Die unmittelbare Gottesoffenbarung ist unser unmittelbares Gottesbewusstsein d. h. die Selbstoffenbarung des unendlichen Geistes im endlichen Geiste, welche letzterer als Moment seines eigentlichen persönlichen Geisteslebens erfährt. Sie erscheint, sofern sich Gott im Vernunfttrieb als Grund, im Gewissen als Norm, in der religiösen Freiheit als unendliche Kraft im Verhältniss zur Lebensgemeinschaft mit Gott kundgibt. Die mittelbare Offenbarung ist aber diejenige, in welcher Gott sich durch ein Mittel, das nicht er selbst ist, aber dessen Grund er ist, dem Menschen kundgibt, und vollzieht sich durch die Weltordnung in ihrer Einheit als physischer und moralischer. Ob diese Unterscheidung Biedermanns zwischen unmittelbarer und mittelbarer Offenbarung nicht verwirrend ist? Sie ist auf jeden Fall eine ganz abstrakte und eine dialektische Vermittlung hätte gegeben werden sollen. Denn sie stehen ja in der engsten realen Beziehung. Denn was Biedermann unmittelbare Offenbarung nennt, setzt Schweizer mit Recht als selbstverständlich voraus, ist sie ja doch nichts anderes als die subjektive Möglichkeit, Fähigkeit zur Religion, zum Innewerden der Ab-

hängigkeit des Subjekts von der Natur- und Weltordnung, die sich nicht, wie Biedermann trennt, ausser ihm vollzieht, sondern in deren Bereich er selber lebt und webt und die er inne wird, eben weil er fähig ist, sie inne zu werden. Auf den weiteren Unterschied zwischen Biedermann und Schweizer, dass letzterer die Reichsordnung, als den spezifischen Modus der Aktualität Gottes in der Erlösungsreligion, der sittlichen Weltordnung gegenüber stellt, Biedermann nur Natur- und Weltordnung unterscheidet, wollen wir kein besonderes Gewicht legen, da ja Reichs- und sittliche Weltordnung durch den Charakter ihrer ethischen Art der Vollziehung gemeinsam dem physischen Geschehen in der Naturordnung gegenüber steht, müssen aber doch bekennen, dass diese Hervorhebung der Reichsordnung durch Schweizer die pyramidale Zuspitzung viel schärfer präcisirt, indem dieselbe ein nicht durch Natur oder Gewissen vermitteltes unmittelbares Innwerden des erlösenden Gottes aufzeigt.

Der Offenbarung, als dem principiellen Prius der Momente der Religion, steht der Glaube, die subjektive Religion gegenüber. Dieselbe ist nun, hierin ist Schleiermachers Einfluss bemerkbar, zunächst weder ein Wissen noch ein Thun, noch auch — hier überschreitet Biedermann mit Schweizer die Schleiermacher'sche Linie — unmittelbar Gefühl, noch aber auch etwas Viertes, sondern vielmehr die stets durch die Thätigkeit aller drei Momente des Geisteslebens sich vermittelnde Aneignung der principiell vorausgehenden Selbstoffenbarung des unendlichen Geistes zum Inhalt des eigenen Geisteslebens, wie bei Schweizer ein unmittelbares Innwerden, ein Gottbewusstsein oder auch doch ein Gottesgefühl bei Biedermann, sofern im Gefühl diese Aneignung am unmittelbarsten sich ausspricht. Nach der Seite des Wissens ist das Innwerden ein Ahnen, dann religiöse Vorstellung, ein sinnliches Anschauen einer Idee, das aber als Vorstellung (s. oben), als abstrakt sinnlich einen Widerspruch in sich trägt und daher durch Läuterung zum reinen Gedanken zu erheben ist. Während Schweizer den Stoff des Glaubens wissenschaftlich läutern

will, ohne den Anspruch auf fertige Fixirung im reinen Gedankeninhalt und mit der Behauptung der Perfektibilität des Christenthums nach der Seite seiner Erkenntniss und seiner Darstellung im Bewusstsein der Gemeinde, will Biedermann den Stoff des Dogmas zum reinen an sich seienden Gedankengehalt erheben und ihn in seiner Reinheit an sich, emporgehoben aus der empirischen Erscheinung, darstellen. Darum ist seine Dogmatik nicht wissenschaftliche Darstellung des im gegenwärtigen Gemeindeleben lebendigen Glaubens, sondern eigentlich eine Philosophie des Christenthums, eine Theorie der christlichen Idee. Hierbei ist allerdings die Gefahr vorhanden, dass nach Schweizer's Ausdruck mittelst Spekulation nur ein Spiritus aus dem kritisch zerriebenen Stoff destillirt wird; oder mit anderen Worten, dass der historische Charakter des Christenthums und damit sein Wesen doketisch verflüchtigt und nichts übrig gelassen wird, als ein System abstrakter Sätze, deren Inhalt mit dem, was das lebendige Christenthum ist, so wenig sich deckt als eine abstrakt-philosophische Rechtslehre mit der Fülle und dem Reichthum nationalen Rechtslebens.

Doch weil Biedermann seine Aufgabe der wissenschaftlichen Erhebung des Dogmas in die Sphäre des reinen Gedankens sehr umfassend bezeichnet, so umspannt seine Theorie auch die Entwicklung der subjektiven Religion nach der Seite des Willens zum Cultus und zur Sitte, während Schweizer die Entfaltung der Religion als Glaube nach der Seite der Erkenntniss allein beschreibt, das übrige aber der christlichen Sittenlehre überlässt. Doch hat dieses umfassende Ausgreifen Biedermanns auf Cultus und Sitte hauptsächlich die Absicht das Wesen des religiösen Gemüthes zur Darstellung zu bringen, indem die Gottesverehrung als praktische, das Gottesbewusstsein als theoretische Seite der Religion ihre persönliche Einheit und Wahrheit, so zu sagen ihr Herz im religiösen Gemüthe, in der Frömmigkeit, in der „Religion“ finden. Dadurch dass Biedermann diesen Punkt mit besonderem Nachdruck hervorhebt und mit grösserem Rechte

bricht er der intellektualistischen, begrifflich generalisirenden Richtung seines ganzen Systems die Spitze ab und bringt ein Moment in die Untersuchung und Darstellung herein, welches nothwendiger Weise zu der Frage veranlasst, ob eine Darstellung des christlichen Glaubensgehaltes, welche in rein wissenschaftlichem Interesse die Erhebung desselben ins reine Gebiet des Denkens, des denkenden Erkennens anstrebt, überhaupt dem gebotenen Stoffe ganz gerecht werden könne, wenn derselbe doch so wenig reines Gedankenproduct ist, dass vielmehr an seiner Erzeugung das allerindividuellste Leben, das des Gemüthes mit seinen Interessen den lebendigsten Antheil hat? Biedermann ist freilich weit davon entfernt, wie eben seine energische Betonung des Gemüths zeigt, die Religion selbst im „Wissen“ aufzulösen — hierin ist er in schroffen Gegensatz gegen den Hegelschen Intellektualismus; er will bloss den Gehalt des Gemüthslebens, der als geistig Gedankengehalt ist nothwendigerweise, in die Sphäre des reinen Denkens und Erkennens erheben; aber es fragt sich eben, ob etwas, was so rein individueller Natur ist, wie eben das Gemüthsleben mit dem es erfüllenden Gehalt, vollständig in die Sphäre des universalen, generalen Denkens erhoben werden kann, ohne dass der Gehalt selber eine Einbusse erleidet. Handelt es sich ja doch um Religion, nicht um ein philosophisches System, um eine lebendige Realität, die nicht das Erzeugniss einzelner Köpfe, sondern das Leben einer Gemeinschaft bildet. Darum mag immerhin der Gehalt der christlichen Dogmen nach ihrem philosophischen Werthe geprüft werden wie Strauss gethan hat, auf den sich Schweizer beruft; aber es ist eine Täuschung, zu meinen, der so herausgewonnene Gehalt sei in der That das Wesen des Christenthums, das an sich gar kein Wissen, sondern ein Leben des Gemüths im Einzelnen wie in der individuellen Gemeinschaft ist. Darum glaube ich auch nicht, dass Wesen und Inhalt des christlichen Glaubens dargestellt werden kann, wenn man ausserhalb desselben auf einem philosophischem Standpunkt seinen Ort einnimmt, von

aussen her an dasselbe herantritt. Es wird immer nur eine Seite sein, die man so erkennt, aber nicht das ganze Wesen; darum die ganze Behandlung einseitig, fördernd von Einer Seite, aber die Totalität des Lebens der Religion weder zu umspannen, noch zu durchdringen fähig. Dass aber Schweizer, indem er nicht über, sondern im Christenthum seinen Standpunkt nimmt, nicht bloss der historischen Erscheinung desselben gerecht wird, sondern auch Biedermann an freier wissenschaftlicher Erfassung nichts nachgibt, möge das Folgende noch zeigen.

Mit Recht sagt Biedermann, dass die Religion im Leben immer als eine positive, objektive erscheine und zwar stets in der Form der Gemeinschaft. Da nun in jeder positiven Religion das Wesen der Religion sich darstellt, es keine Religion ohne Vernunft, aber auch keine Vernunftreligion gibt, ohne objektiv-positive Religion zu sein, jede positive Religion aber eine geschichtlich gewordene und werdende ist, und dies um so mehr, je höher sie sich über das Naturleben erhebt, so handelt es sich für die Wissenschaft darum, aus dem geschichtlichen Process der Religion ihren Offenbarungsgrund, ihr wesentliches Princip herauszufinden im Gegensatz gegen die in der psychologischen Natur der Religion gelegene Identificirung der jeweiligen, immer menschlich vermittelten, positiven Auktorität, des Trägers der Offenbarung mit dem Offenbarungsgrunde. Betrachten wir diesen Satz näher, so können wir uns den Widerspruch nicht verhehlen, dass auf der einen Seite die Identification des Trägers der Offenbarung mit dem Offenbarungsgrunde, dem religiösen Principe nur halb wahr sein solle, während doch diese Identification in der psychologischen Natur liegt, also nothwendig ist. Ich kann mir es unmöglich vorstellen, dass etwas ein nothwendiger Drang der Seele sein soll und darum, weil nothwendig, auch naturwahr, und doch auf der anderen Seite wieder unwahr. Hat aber dieser Drang der Seele als nothwendig, weil natürlich, sicherlich das Urtheil der Wahrheit für sich, so würde hieraus folgen, dass nicht diese Identification des Trägers

der Offenbarung mit dem Offenbarungsgrunde etwas halb-wahres, unwahres ist, sondern vielmehr die Losreissung des Trägers der Offenbarung vom Offenbarungsprincipe. Es scheint dass Biedermann an diesem Punkte durch seine so sehr berechtigte und glänzend durchgeführte Polemik gegen die metaphysisch-kosmische Fassung des Verhältnisses von Gottheit und Menschheit Christi sich zu weit hat treiben lassen. Denn unwahr wird dieser nothwendige Drang der Seele erst, wenn an die Stelle des religiösen Verhältnisses ein metaphysisch-kosmisches gesetzt wird; dann wird die Christologie nothwendig Mythologie. Biedermann will diese Gefahr des Mythologisirens vermeiden, indem er das Verhältniss der Gottheit zur Menschheit in Christus als das an sich seiende religiöse Verhältniss zwischen Gottheit und Menschheit fasst; aber indem er hierin gewiss recht hat, scheint er doch — trotz aller Betonung dessen, dass dieses Princip in Christus in die Wirklichkeit eingetreten ist, — den Gesichtspunkt zurücktreten zu lassen, dass die Erscheinung dieses Principes ein ethisches Werden ist, lediglich nur vollziehbar und sich vollziehend auf ethische Weise d. h. sich darstellend in dem ethischen Lebensgange und Lebenskampfe des Offenbarungsträgers, so dass in Anbetracht seiner centralen Bedeutung für die durch ihn gestiftete Gemeinschaft das neue religiöse Verhältniss dieser Gemeinschaft nothwendig ein persönliches Verhältniss ist, nicht bloss ein historisches, sofern in Christus bloss das Princip äusserlich erschienen wäre. Wenn auch angedeutet, ist dieser Gesichtspunkt lange nicht klar genug hervorgehoben. Hier ist ein Punkt, wo sich der Gegensatz von Schweizer und Biedermann in seiner ganzen Schärfe zeigt, wo aber auch Biedermann die Linie, die er sich unmittelbar vorher gezogen, verlässt. Biedermann fasst das Verhältniss des Offenbarungsträgers zum Offenbarungsprincipe speculativ äusserlich, etwas ebionitisch, nicht nach seiner psychologisch-ethischen Seite, nicht von dem Standpunkte aus, für welchen es eine abstrakte Trennung des Offenbarungsprincipes vom Personleben des Trägers gar nicht gibt,

für welchen vielmehr eine solche Trennung die leerste und unwahrste Abstraktion ist. Die ganze Glaubenslehre Schweizers, wie sie sich anschliesst an seinen Aufsatz über die Dignität des Religionsstifters, eine Abhandlung, welche diesem abstrakt - speculativen Verfahren von Strauss-Biedermann in der Christologie den Todesstoss gegeben hat, bewegt sich in gerechtem Protest gegen diese die Linie der Unterscheidung überschreitende Scheidung von Idee und Erscheinung, von Princip und persönlichem Principträger, eine Scheidung, welche das von der Person unabtrennbare Princip verflüchtigt, und die vom Princip unabtrennbare Person zum Canal des Principis herabwürdigt (*ψυλὸς ἄνθρωπος* des Ebionitismus). Diese Scheidung Biedermanns aber ist nur möglich von seinem Standpunkte aus, welcher ihn über den lebendigen Glauben der Gemeinde, die im Offenbarungsträger die fleischgewordene Idee, die lebendige Einheit von Princip und Erscheinung anschaut, hinüberhebt und ihm die ganze Geschichte in ein abstraktes Spiel von Ideen auflöst. Diese Anschauung von der Einheit der Idee und Erscheinung wäre nur dann unberechtigt — und darum ist sie es im orthodoxen Dogma — wenn sie das religiöse Verhältniss unter der Hand in ein kosmisches, das ethische in ein metaphysisch- physisches umtauschen wollte, wie Biedermann selber diese Abirrung innerhalb der neutestamentlichen Theologie ebenso überzeugend als glänzend dargestellt hat. Dass diese Auflösung für die Religion eine innerlich unwahre und einseitige ist, haben wir oben gesehen, ja Biedermann selber deutet es an, indem er hin und wieder ein dialektisches Verhältniss der Idee des Christenthums zur Person Christi behauptet, freilich ohne es zu beweisen und durchzuführen. Biedermann selber war übrigens auf dem richtigen Wege zur Umstossung seines ganzen Verfahrens, wenn er nur die Folgerungen aus seinen ganz richtigen Bemerkungen über die Geschichtlichkeit, Positivität der wirklichen Religion durchaus klarer ins Licht gestellt hätte. Denn wenn er sagt, eine Religion habe um so mehr einen geschichtlichen Gehalt,

sei um so mehr eine geschichtlich gewordene und werdende, je höher sie sich über das Naturleben erhebe, so anerkannt er damit ausdrücklich die Bedeutung der Geschichte für die Idee einer Religion. Wenn es sich nun zeigen sollte, dass das Christenthum über das Naturleben sich erhebt in vollkommenster Weise nicht etwa durch Negation des Naturlebens, wie der Buddhismus will, sondern durch ethische Verklärung, oder wie Schweizer sagt, in der Durchführung des erneuerten Lebensprincipes durch den seelisch-leiblichen Organismus und alle Lebensverhältnisse, — kann dann die Folgerung umgangen werden, dass das Christenthum als die idealste und vollkommenste Religion zugleich die geschichtlichste sei? Und wenn dies, können wir uns dann diese eminente Geschichtlichkeit des Christenthums anders denken, als dass die Idee dieser Religion geschichtlich auch vollkommen wahr erscheine, dass Princip und Erscheinung dieser Religion in der Person Christi eins werden und sich decken? Darum ist es nicht nur in sich selber nach materialer Logik wohl unrichtig, wenn Biedermann den natürlichen psychologischen Drang nach Identification des Offenbarungsprincipes mit dem Träger der Offenbarung schlechtweg als halbwahr ansieht, während er es doch nur ist für die orthodoxe Verwechslung der Begriffe ethisch mit kosmisch-physisch und religiös mit metaphysisch, sondern es ist auch von dem Boden seiner eigenen Anschauung über das Wesen der geschichtlichen Religion nicht ganz folgerichtig; und dieser Mangel an Klarheit und innerer Einstimmung hat seinen Grund darin, dass Biedermann im Gegensatz zu Schweizer die psychologisch und religionsphilosophisch aufgezeigte Berechtigung der Gemeinde übersieht, in der Person Christi die vollkommene Geschichtlichkeit des Principes, die Einheit der Idee und Erscheinung anzuschauen und zu erfassen, und dass er in Folge hievon auf den einseitigen Standpunkt rein begrifflicher Erfassung und Erkenntniss des Christenthums sich stellt.

In Consequenz der behaupteten Unwahrheit der Iden-

tification von Princip und Träger der Offenbarung sieht nun Biedermann die Aufgabe der Glaubenswissenschaft darin, die Idee, das Princip, aus dieser Vermischung, aus dieser Verkettung loszulösen, und bestimmt den Unterschied der Glaubenswissenschaft, der Dogmatik von der Metaphysik dahin, dass sie nicht, wie diese, den Begriff des Absoluten im Verhältniss zum Begriff des Endlichen rein logisch zu untersuchen, sondern vielmehr die Erkenntniss des Absoluten in seiner Wechselbeziehung zum endlichen Geiste, wie diese in der Thatsache der religiösen Glaubenthätigkeit gegeben ist, durch wissenschaftliche Untersuchung dieser Thatsache zu gewinnen habe. Wir werfen hier zunächst nur ein, ob dieses möglich ist, wenn die Geschichtlichkeit dieser Thatsache, d. h. die geschichtliche Einheit des Principis und der Erscheinung von vornherein als nur halb wahr angesehen wird. Wissen und Glauben schliessen sich nämlich nach Biedermann nicht aus, sind keine disjunktive, einander begränzende und ausschliessende Begriffe, sondern verschiedenartige Beziehungsweisen des menschlichen Geistes auf dasselbe Gebiet des Uebersinnlichen, auf welchem ganzen Gebiete sie daher von vornherein einander nicht ausschliessen, sondern kreuzen. Dann darf aber „Sichkreuzen“ nur von einem logischen, nicht realen Verhältniss verstanden werden! Die Glaubenswissenschaft hat ja ihr ideelles Prius an der Glaubenserfahrung im Gemüthe, wie Biedermann selber hervorhebt, und im Christenthum ist eben der Inhalt dieser Erfahrung das in Christus mit der Idee geeinte, erscheinende geschichtliche Leben der Religion. Darum möge statt von einem „Sichkreuzen von Wissen und Glauben“ lieber von der wissenschaftlichen Verklärung des schon vorausgesetzten, gegebenen Glaubensinhaltes gesprochen werden. Wenn das Gemüth das „Herz“ der Religion ist, so kann eine richtig verstandene Dogmatik nur aussprechen in wissenschaftlicher Form, was dieses Herz glaubend empfindet.

Schweizer bestimmt wie wir wissen das Christenthum als Erlösungsreligion, womit er eine ganz bestimmte Be-

ziehung auf die Erlösungsbedürftigkeit, auf die menschliche Sünde ausspricht und zwar, was im Gegensatz zu Biedermann sehr zu beachten ist, sowohl in Betreff des Einzelsubjekts, als auch der ganzen Menschheit in ihrer geschichtlichen Entwicklung unter der Gesetzesreligion und ihrer Ausartung. Biedermann findet das Princip der christlichen Dogmatik im Anschluss an den historischen Quellpunkt des Christenthums in der Persönlichkeit Jesu Christi, sofern sie der Sohn Gottes ist. Ob ihm dies vollständig möglich ist, ist nicht ganz klar, da er die Behauptung der Unwahrheit in der hier vorausgesetzten Identifikation von Person und Princip nicht gehörig eingeschränkt hat auf die orthodoxe Ausschreitung ins Gebiet der Metaphysik und Physik, und das lebendige Verhältniss von Offenbarungsprincip und Träger zwar behauptet, aber nicht vollständig durchgeführt hat. Denn die geschichtliche Möglichkeit, dass, um mit Strauss zu reden, die Idee ihre ganze Fülle in Eine Persönlichkeit eingiesse, hat Biedermann zwar, wie wir oben sahen, angedeutet, indem er den geschichtlichen Charakter der positiven Religion hervorhob, aber hinterdrein durch seine Behauptung der Unwahrheit der Identificirung von Princip und Person zurückgenommen.

Doch fahren wir fort: der Begriff der Gottessohnschaft nach seinem Inhalte ist zugleich der Inhalt des christlichen Principis, während der Begriff Christus nur den geschichtlichen Zusammenhang der in Jesu sich aufschliessenden Religion mit der des Judenthums als ihrer sowohl positiven als negativen Voraussetzung aussagt. Also, scheint es, stehen die beiden Begriffe Sohn Gottes und Messias in einem nur ganz äusserlichen, durchaus nicht innerlichen Verhältniss zu einander? Oder lässt sich, was nach Biedermann die Dogmatik leisten soll, das religiöse Selbstbewusstsein darstellen als das christliche Princip abgesehen von der historischen und ethischen Complication mit der Messiasidee, welche ein religiös-ethischer Gedanke ist und unmittelbar zusammenhängt mit der von Biedermann bei Seite geschobenen Idee des Reiches Gottes? Oder gehört

letztere Idee bloss der Ethik an? Der Begriff Christus erscheint fast nur als ein Mittelbegriff, der äusserlich Altes und Neues geschichtlich zusammenhält, das mehr oder weniger blinde Glas der Laterne, durch welche der Begriff „Gottes Sohn“, das Princip der Gottessohnschaft hindurchleuchtet. Anders bei Schweizer, wo in lebendiger, wahrhaft ethischer und psychologischer Wechselwirkung der Sohn Gottes seinen Messiasberuf aufnimmt und verkört und der Messias im ethischen Lebens- und Todesopferkampfe des Sohnes Gottes, in schwerster Berufserfüllung die Gesetzesreligion überwindet und in dieser Ueberwindung die Macht und das Leben des Gottesreichs offenbart. — So haben wir wohl bei Biedermann die Idee dessen, was das Selbstbewusstsein Jesu ist, wir haben es als reinen Gedanken eines religiös-ethischen Verhältnisses; wir wissen, was das Christenthum seinem Begriffe nach betrachtet ist, wir besitzen eine Philosophie des Christenthums. Ob aber damit das Wesen des Christenthums nach seiner wissenschaftlichen Erkennbarkeit erschöpft ist, ob sein reicher Gedankengehalt darin voll ausgeprägt ist, ist eine andere Frage. Dass Biedermann die hierher bezügliche mit der Messiasidee unmittelbar zusammenhängende Idee des Reiches Gottes, welche sicherlich Theil der Glaubenslehre ist und deren Verhältniss zu der Person Jesu Christi grundlegende Bedeutung hat, bei Seite schiebt, wird für seine Christologie verhängnissvoll, indem dieselbe in Folge hiervon zu einem Gedankenbilde verblasst, rührt übrigens daher, dass Biedermann seine speculative Darstellung der Idee des Christenthums an das orthodoxe Dogma anknüpft, welches die Idee des Reiches Gottes vollständig vernachlässigt hat. Was ist denn das Reich Gottes? und wenn als religiös-ethische Gemeinschaft selbstbewusster Geister, d. h. von Personen, welche Stellung nimmt Jesus als der Christ in demselben ein? — Sicherlich nicht historische, sondern dogmatische Fragen! Man vergl. hierüber Ritschl, Rechtf. u. Vers. III. passim.

So ist auch die Geschichte des christlichen Dogmas insbesondere des christologischen nicht etwa, wie wir er-

warten könnten, die geschichtliche Ausprägung in wissenschaftlicher Form für das, was der christlichen Gemeinde der lebendige, geschichtliche Christus in der in ihm vorhandenen Einheit der Idee und Erscheinung bedeutet, nein, vielmehr für den Inhalt jenes (abstrahirten) Princip's zum Gedankenausdruck der christlichen Gemeinschaft; und dogmatisch wahr und auch wahrhaft christlich ist jeder historische Glaubensausdruck in dem Mass als er in seiner jeweiligen Form den Inhalt und die Consequenz des christlichen Princip's zum Ausdruck bringt; wissenschaftlich wahr aber in dem Grad, als er den Inhalt des Princip's auf seinen reinen Gedankenausdruck bringt; — wofür wir sagen würden: jeder Ausdruck ist um so mehr wahr für die Glaubenslehre und christlich wahr, als er nach Inhalt und Form die Bedeutung der Person Christi für das Gottesreich zum Ausdruck bringt, und um so mehr wissenschaftlich wahr, je klarer er uns diese Bedeutung der Person Christi als einer nach den allgemeinen Gesetzen religiös-ethischen Lebens und religiös-ethischer Entwicklung geschichtlich gewordenen und geschichtlich werden-
den zur Anschauung bringt.

Wenn wir nun so an die Stelle des christlichen Princip's die Person Christi setzen aus den schon entwickelten Gründen, so kann für uns der Protestantismus, dem nach Biedermann, wie Schweizer im Allgemeinen die Reinerhaltung des christlichen Geistes in seiner geschichtlichen Entwicklung zukommt, doch nicht bloss die Energie des sich in der Geschichte rein erhaltenden christlichen Princip's sein, sondern wir werden seine Wirksamkeit auf die Person Christi und seine Bedeutung in der Weise beziehen müssen, dass es seine Aufgabe ist, die Bedeutung der Person Jesu Christi fürs Gottesreich in fortgehender Erkenntniss, Reinigung und Vertiefung nach Massgabe der Gesetze ethisch-religiösen Lebens zu erfassen und zu verwirklichen. Mit dieser etwas geänderten Fassung versehen können wir uns auch vollständig einverstanden erklären in Betreff dessen, was Biedermann über das Formalprincip, die heilige Schrift und die Bedeutung und Verwerthung

der kirchlichen Tradition aussagt. Auf Grund dieser principiellen Untersuchungen bestimmt nun Biedermann — hierin seinen Gegensatz gegen Schweizer am klarsten aussprechend — die Aufgabe der Dogmatik dahin, das in der religiösen Persönlichkeit Jesu neu in die Geschichte eingetretene religiöse Princip zu suchen, d. h. zu untersuchen, was für ein Wechselverhältniss göttlichen und menschlichen Geistes es sei, das sich in dem geschichtlich beglaubigten religiösen Selbstbewusstsein Jesu verwirklicht hat. Demgemäss ist Biedermann's Aufgabe eine kritisch-speculativ objektive Untersuchung des Christenthums auf seinen speculativ-religiösen Gehalt. Dieser Gehalt soll sich aussprechen in der religiösen Persönlichkeit Jesu, soweit sie beglaubigt ist. Schweizer dagegen will das Christenthum als absolute Religion darstellen aus dem frommen Selbstbewusstsein, wie dieses Selbstbewusstsein sich durch die Einwirkung des lebendigen Christus, welche als Erlösung geschichtlich erschienen ist und empfunden wird, gebildet hat und erzeugt ist. So könnte man mit Recht sagen: beide ergänzen einander, indem der eine das objektive Christenthum von aussen her untersucht, der andere es von innen heraus aus seinem Ursprung, seinem lebendig-geschichtlichen Gewordensein und in seinem Dasein begreift und darstellt; der eine gibt eine Philosophie des Christenthums, eine Theorie über das Christenthum, während der andere das lebendige Christenthum selber wissenschaftlich zum Ausdruck bringt; jener gibt einen Theil, ein Extrakt, dieser das Ganze selber in seiner unmittelbaren, wissenschaftlich formulirten Lebendigkeit, dessen integrierenden Bestandtheil eben die Person Christi als mit der Idee geeinte Erscheinung des Christenthums bildet.

Biedermann vollzieht nun seine Arbeit, indem er das christliche Princip nach seinen Voraussetzungen, seiner Erscheinung und seinen Consequenzen durch Darstellung der Schriftlehre und der dogmengeschichtlichen Entwicklung zur Anschauung bringt. So meisterhaft nach Form und Inhalt dieser Theil seines Buches ist, so dass er an Knappheit, Präcision, Schärfe sogar die Strauss'sche Dar-

stellung hinter sich lässt, so streng und lehrreich die Schule, in welche er das Denken nimmt, so vortrefflich insbesondere seine Kritik der neuesten christologischen Versuche bis auf den Kenotiker Gess, und der modernen Abschwächungen des orthodoxen Dogmas, so consequent gegenüber der Strauss'schen Kritik die Festhaltung des christlichen Principis: so können wir doch das Urtheil nicht verschweigen, dass die ganze glänzende Vorführung und Behandlung des Stoffes von des Gedankens Blässe angekränkt, von einer gewissen Kälte durchzogen ist, welche zwar gegenüber dem modernen hitzigen, zorn- und fluchgerötheten „Zeugnissablegen“ angenehm berührt, aber, an sich selber betrachtet, doch unbefriedigt lässt. Sind es ja doch immer und immer wieder die metaphysischen Begriffe, welche Biedermann hin- und herwälzt, das Verhältniss des Unendlichen und Endlichen, ohne zu einer wahrhaft ethischen Behandlung insbesondere der Persönlichkeit Jesu zu gelangen. Freilich wird, wie Schweizer thut, an dessen Christologie Biedermann's Kritik nicht mehr hinanreichen konnte, welche aber in einem ganz bestimmten gegensätzlichen Verhältniss auch zu den modernen Versuchen halb-orthodoxer Christologie, Schleiermacher mit eingeschlossen steht, das Betreten einer ethisch-religiösen Untersuchung nothwendig zu einer viel bedeutsameren Würdigung des Werthes der Geschichte, wie der Persönlichkeit Jesu führen müssen und zu einer Ueberwindung des Standpunktes, auf welchem das Christenthum nur eine speculative, wenn auch religiös modificirte Idee, die Gottmenschheit des Christenthums mehr oder minder nur das Problem reiner Speculation über das an sich seiende metaphysische Verhältniss von endlichem und unendlichem Geiste ist.

Der kritischen Arbeit lässt nun Biedermann im letzten Theile seine Darstellung des christlichen Principis und seiner Voraussetzungen selber folgen und fasst den Gang derselben also, dass er

1) das, was objektiv das principielle Prius aller Religion ist, das Wesen Gottes, auch als das principielle Prius des wissenschaftlichen Systems, der Glaubenslehre (sic!)

fixirt, als den christlichen Gottesbegriff, d. h. als den Gottesbegriff, der aus der wissenschaftlichen Verarbeitung der Offenbarungsgeschichte resultirt — die Theologie;

2) aus diesem Begriff die christliche Erkenntniss des religiösen Wesens des Menschen ableitet, d. h. die, welche empirisch erst in der christlichen Thatoffenbarung aufgeschlossen ist und aus der wissenschaftlichen Verarbeitung derselben resultirt — die Anthropologie;

3) aus diesen, nun von der christlichen Offenbarung aus in ihrem wahren Wesen erkannten Faktoren der Religion das Princip der christlichen Religion auf seinen begrifflichen Ausdruck bringt — die Christologie.

Wie nun im Einzelnen Biedermann dieses Schema ausfüllt, muss ausserhalb der Gränzen dieser Darstellung bleiben, es würde denn dieser dritte Theil ganz abgeschrieben. Doch scheint es mir, als ob dieser Theil formell und materiell der wenigst gelungene sei. Schon das Schema selber — und noch mehr die Ausfüllung — macht den Eindruck eines dialektischen Formalismus auf der einen Seite, und hinterlässt andererseits unwillkürlich die verwundernde Frage: Soll das der Inhalt des Christenthums sein, für dessen reiche, lebendige Erfahrung Biedermann selber das Organ, den Quellpunkt das Gemüth, das Herz erklärt? Die Theologie wird immer dem scharfsinnigen Dogmatiker den grössten Dank dafür wissen, dass er, wie schon aus dem Schema hervorgeht, in der christlichen Religion die absolute Religion, das absolut richtige Verhältniss des endlichen und endlichen Geistes, religiös angeschaut erkennt; und dieses positive Ergebniss zusammen mit seinen grundlegenden Anschauungen über das Wesen der Religion wird — wir sehen hier ab von unserer rückhaltlosen Bewunderung und Anerkennung der kritischen Arbeit des Meisters — als eine apologetische That, als eine religionsphilosophische That für die Theologie verloren sein und bleiben. Aber mehr als eine apologetische und religionsphilosophische Bedeutung hat dieses positive Ergebniss nicht; denn wie Schweizer treffend sagt, unterscheidet sich Biedermann von Strauss, was das positive

Ergebniss anbelangt, nur dadurch, dass bei ihm aus dem kritisch zerriebenen Dogma noch ein Spiritus herausdestillirt übrig bleibt. Allerdings ist dieser Spiritus von grossem Werth; aber die ganze Fülle des Gehaltes im Christenthum, wissenschaftlich dargestellt, ist er nicht. Schweizer steht dem Dogma, dem Supranaturalismus und Rationalismus, wie dem Mysticismus mit derselben Freiheit gegenüber und dennoch finden wir bei ihm eine viel lebensvollere Darstellung des Christenthums. Sollte bei gleicher Freiheit in der Stellung seine Glaubenslehre darum weniger wissenschaftlich sein als Biedermann's Dogmatik? Ich denke nicht. Der Unterschied ist der, dass Schweizer einerseits auf dem Boden des Christenthums selber, vom Centrum des „Gemüths“ aus (im Sinne Biedermann's), das Christenthum in wissenschaftlicher Form darstellt als ein gewordenes und immer noch — auch wissenschaftlich — werdendes und in formaler Beziehung andererseits die dem Empiriker zukommende Pflicht umfassender Würdigung des psychologischen und geschichtlichen Materials verbindet mit scharfsinniger Ausscheidung des Nebensächlichen und organisatorischer, künstlerischer Darstellung des Bleibenden von Innen heraus, während Biedermann mehr von Aussen durch ein philosophisches Interesse vorzugsweise geleitet, an das Christenthum herantritt und dasselbe nach seinem Gedankengehalte untersucht, aber trotz seiner energischen Opposition gegen den Hegel'schen Intellektualismus bei seiner begrifflichen Erfassung des christlichen Princip's der Gefahr nicht ganz entgeht, dasselbe zu sehr begrifflich zu verflüchtigen.

Wenn, wie ich nicht leugne, bei dieser meiner Darstellung eine Vorliebe für Schweizer's Glaubenslehre zu Tage getreten ist, so mag die Erklärung zum Theil dafür gesucht und gefunden werden in dem Verhältniss, in welchem die beiden Werke zum praktischen Berufe des Pfarrers stehen. Wer sollte da sich nicht, wo es sich doch auch um einen Hauptgesichtspunkt handelt, von Schweizer's Werk mehr angesprochen fühlen, wer sollte nicht bekennen müssen, dass Schweizer nur ausspricht, was

wir alle denken, dass er für unser Christenthum das rechte Wort gefunden hat, wie wir es verwerthen können in der Gemeinde, weil es im Leben in ihr, in der stetigen Berührung mit ihr erzeugt ist? Möge immerhin Biedermann's Werk die Gedankenwelt, das Studium in eine scharfe Zucht nehmen, die Sympathie für speculative Constructionen des Christenthums mit Hilfe der Philosophie ist mir nicht gewachsen, so sehr ich die hohe Bedeutung des Werkes anerkenne. Unsere Theologie wird, um zum vollen Verständniss des Christenthums zu kommen, nicht den Weg einer Speculation zu gehen haben, die von oben her an das Christenthum herantritt, sondern sie wird sich, wie Schweizer will und thut, mit der religiös-ethischen Idee Gottes als des Vaters in den Mittelpunkt christlicher Anschauung und Speculation stellen, so wie diese Idee im Sohne, in Christus als eine lebendig historische in concreter Bedeutung für das Reich Gottes und das Leben der Menschheit uns gegeben ist.

Umschau auf dem Gebiete der neutestamentlichen Kritik.

Von

Dr. H. Holtzmann.

II.

Die Briefe.

Die erste Hälfte unserer Umschau schloss mit Betrachtungen über den gegenwärtigen Stand der Johannesfrage. Eine andere Scheidung der Geister, welche aber bezüglich der dabei obwaltenden kritischen, beziehungsweise unkritischen Motive in genauer Analogie zu jener Controverse steht, vollzieht sich in der unmittelbaren Gegenwart angesichts der s. g. katholischen Briefe, welche, wie sie günstigsten Falles erst im Laufe des zweiten Jahrhunderts hervortreten und in ihrer heiligen Siebenzahl erst seit der claromontanischen Stichometrie im Abendlande, seit Athanasius im Morgenlande feststehen, so auch nach dem Votum der meisten Vertreter der kritischen Theologie zu den spätesten Erzeugnissen der neutestamentlichen Literatur gehören und ihre Abhängigkeit bald von den Paulinen, bald von den Synoptikern, theilweise sogar die Rücksicht auf das vierte Evangelium offen zur Schau tragen.

Dieser neueren Anschauung von den Entstehungsverhältnissen und der Natur der katholischen Briefe steht nun aber eine ältere Ansicht direct gegenüber, welche heutzutage besonders noch da festgehalten wird, wo das

Interesse herrscht, sowohl eine möglichst vollständige Echtheitserweisung der neutestamentlichen Schriften anzustreben, als auch einen recht frühzeitigen Abschluss des Kanons anzunehmen. Dieser Ansicht zufolge bilden unsere Briefe vielmehr den ältesten Theil der Literatur des Neuen Testaments und stellen die vorpaulinische Entwicklungsförm der Kirche dar, wie denn auch die Namen ihrer Verfasser den Kreisen der ersten Gemeinde angehören.

Bei Bunsen, welcher diese Auffassungsweise theilte (Bibelwerk, VIII, S. 585 fg. und 589 fg.), war das allzu einseitig vorgeschobene Motiv des Gegensatzes zur Tübinger Schule wirksam, wenn er den Jakobusbrief zum ältesten Buch des Kanons stempelte und daran sofort die Schriftstellerei des Petrus sich anlehnen liess. Dann kam Bernhard Weiss mit seinen verschiedenen, aber in gleicher Weise verunglückten Darstellungen des „petrini-schen Lehrbegriffs“, mit seinem angeblichen Nachweise einer vollständigen Harmonie zwischen Jakobus und Paulus und was derlei apologetische Capricen mehr sind, welche dann leider das kritische Fundament seiner, an sich so fleissig gearbeiteten, „biblischen Theologie des Neuen Testaments“ bilden sollten. Nennt man neben ihm noch Beyschlag, welchem aus dem Briefe des Jakobus, als des Bruders des Herrn, „überraschende Beiträge“ zur Jugendgeschichte Jesu und zur „urältesten Kirchengeschichte“ (Studien u. Kritiken, 1874, S. 139. 158) erwachsen, und Ritschl, der auch noch in der „christlichen Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung“ (II, S. 317) dabei bleibt, die beiden genannten Briefe als „Documente der vor Paulus bestehenden Auffassung des Christenthums“ zu verwerthen, so kennt man die namhaftesten gegenwärtigen Vertreter dieses Standpunktes. Gleichwohl ist derselbe schon durch die bewährten Altmeister unserer neutestamentlichen Kritik, De Wette und Reuss, gründlich erschüttet worden. Es gehört zu den grössten Verdiensten, welche sich Reuss auf dem Gebiete des kritischen Details erworben hat,

dass er gleich von vornherein die Arbeit da weiter geführt, wo sie de Wette aus der Hand gegeben hatte. Ihm zufolge gehören die katholischen Briefe „einer vorgerückteren Stufe der Literatur an, ihr Ursprung ist annoch zweifelhaft, ihre Zeit ist bestritten, ihre Urheber sind entweder unbekannt und nur durch die Laune der Ueberlieferung bestimmt oder, wo sie deutlicher benannt sind, ein Gegenstand widersprechender Urtheile. Mit voller Gewissheit wird auf die Länge keine dieser Fragen entschieden werden, künftig noch weniger als bisher.“ Die Folgezeit hat dieses, noch in der neuesten Auflage¹⁾ wiederholte Urtheil bestätigt. Ganz richtig sagt Hilgenfeld: „Die neuere Behauptung, dass Jakobus mit seinem einzigen und Petrus mit seinem ersten Briefe, noch ehe Paulus seine Hauptbriefe geschrieben, hervorgetreten seien, hat keine Stütze in der kirchlichen Ueberlieferung und verräth gar zu deutlich das Bestreben, diese Briefe einer gefährlichen Beziehung zu Paulus und seinen Schriften zu entziehen.“²⁾ Die geschichtliche Forschung hat ein volles Recht zu solcher Sprache angesichts alles dessen, was über die bezüglich des ersten Petrusbriefes geradezu mit Händen zu greifende Abhängigkeit von der paulinischen Literatur zuletzt noch Seuffert (Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1874, S. 360 fg.), über die ganze, lediglich der Epoche Trajans angemessene Situation Hausrath³⁾ und Hilgenfeld (S. 638 fg.), über den popularisirten Paulinismus des Lehrgehalts Pfleiderer (Der Paulinismus, S. 417 fg.) vorgetragen haben. „Was der Verfasser an sonstiger Lehre aus seinem eigenen Schatze dazu thut, ist der Kirche und Schule unklar geblieben“ — sagt Reuss (S. 143). Entschiedener noch als Reuss, der wenigstens die Abhängigkeit von paulinischen Episteln als „ein schweres Gegengewicht“ gegen die apologetischen Argumente be-

1) Vgl. Geschichte der heiligen Schriften N. T. 5. Aufl. I, S. 137.

2) Hist. krit. Einleitung in das N. T. 1875, S. 391.

3) Neutestamentliche Zeitgeschichte, III, S. 395 fg. Wir müssen bezüglich der späteren Theile dieses Bandes noch die erste Auflage citiren, da erst die früheren als Bd. III der dritten erschienen sind.

zeichnet (S. 145), ist Mangold, während er im Jakobusbrief noch „das älteste Document des urapostolischen Christenthums“ erblickt (S. 637), der Sachlage hinsichtlich des ersten Petrusbriefes gerecht geworden¹⁾, was jedenfalls von gründlicher Verleugnung jener bekannten Gelehrten-unterschiede zeugt, für welche die eigene Ansicht, wenn sie einmal vor Jahren gedruckt worden ist, ein kanonisches Ansehen gewinnt und zum *Noli me tangere* wird. „In meinem Römerbrief (1866), S. 155 habe ich mich noch bestimmt für die Echtheit des Briefes erklärt; ich muss diese Ansicht jetzt fallen lassen, da namentlich die literarischen Berührungen unseres Briefes mit dem Epheserbrief seine Echtheit ausschliessen und die Annahme von Nachwirkungen der Neronischen Verfolgung in Vorderasien nur eine nahe liegende, aber nicht positiv zu erweisende Hypothese ist“ (S. 667).

Die Schicksale, welche der erste Petrusbrief in der Kritik seit Weiss bis auf Hilgenfeld's Einleitung (S. 625 fg.) erfahren, hat ein holländischer Gelehrter, Cornelis Heinrich van Rhijn, dargestellt in der Schrift „De jongste bezwaren tegen de echtheid van den eersten brief van Petrus getoetst“ (1875). Entgangen sind ihm die namhaft gemachten Aeusserungen von Hausrath und der Artikel in Schenkel's „Bibel-Lexikon“, IV, S. 494 fg., woraus (vgl. S. 496 fg.) er hätte entnehmen können, dass die Zahl der an Paulus und Jakobus anklingenden Stellen ungleich grösser ist als er voraussetzt. Im Uebrigen hilft er sich damit, theils dass er selbst angesichts von Parallelen, wie 1 Petr. 4, 10 fg. Röm. 12, 6 fg., bezüglich welcher Hilgenfeld und Weiss streiten, ob Petrus von Paulus oder Paulus von Petrus abhängig sei, ein Abhängigkeitsverhältniss überhaupt leugnet (S. 69 fg.), theils dass er sich einbildet, so augenfällige Parallelen wie 1 Petr. 2, 13. 14 = Röm. 13, 1—4 seien durch gemeinsame Abhängigkeit etwa von Matth. 17, 17 zu erklären (S. 71 fg.). Dieser ganze Abschnitt leidet an den beiden Hauptfehlern: erstens

1) Bleek's Einleitung in das N. T. 3. Aufl. S. 667.

dass sich der Verfasser den Umfang und das Maass der schriftstellerischen Berührungen nicht klar gemacht, z. B. dass aus der gesammten paulinischen Literatur gerade die Briefe an die Römer und Epheser so unverhältnissmässig oft anklingen, dass wieder im Römerbrief gerade die Kapitel 12 und 13 fast Vers für Vers verarbeitet werden, und ähnliches; zweitens dass ihm von der Art und Weise der Abhängigkeit, um die es sich hier handelt, überhaupt jene concrete Anschauung mangelt, wie sie erst aus fortgesetzter Lectüre und reicher Erfahrung zu erlangen ist. Aber freilich nicht bloss dem Anfänger geht sie ab! Ungünstiger disponirt für jegliches geschichtliche Verständniss unseres Briefes kann man sich nicht erweisen, als der Erlanger Hofmann¹⁾, trotzdem dass er diesmal die Gewogenheit hat — denn von wissenschaftlicher Nöthigung kann bei ihm nie und nirgends die Rede sein — anzuerkennen, dass sich Petrus an den Epheserbrief mit Absicht und Vorbedacht angeschlossen, zugleich aber mit starker Erinnerung auch an den Römerbrief, ja sogar an den Jakobusbrief geschrieben habe (S. 212). Anerkennung verdient übrigens sowohl bei dem Utrechter Neuling (S. 84 fg.) als bei dem ergrauten Schulhaupte in Erlangen (S. 208 fg.) die entschiedene Abweisung des Ungedankens von Weiss, als habe umgekehrt Paulus sich in den genannten Briefen an Petrus angeschlossen. Eine andere, den Thatsachen ins Gesicht schlagende Behauptung von Weiss, als setze der Brief judenchristliche Leser voraus, wird gleichfalls von dem Utrechter (S. 26 fg.) und dem Erlanger (S. 214) in Uebereinstimmung abgewiesen und kann von nun an als abgethan betrachtet werden (vgl. Hilgenfeld, S. 627 fg. 637). Im Uebrigen besteht zwischen dem Vorstellungsapparate sowohl des holländischen als des deutschen Apologeten und dem vorzustellenden Gegenstande so ziemlich das gleiche spröde Verhältniss. Van Rhijn verwundert sich, wie der Brief 4, 12 die Leiden als befremdlich hinstellen könne, wenn doch Nero's Verfolgung bereits voran-

1) Die heilige Schrift Neuen Testaments. VII, 1, Nördlingen 1875.

gegangen war, und wie sich Gemeinden einen Brief von Petrus gefallen lassen mochten, wenn dieser schon 30—40 Jahre todt war (S. 121). Als ob die Verfolgungen unter Nero und Trajan ejusdem generis gewesen wären und jene sich auch über Kleinasien erstreckt hätten (vgl. Hilgenfeld, S. 639)! Und als ob fernerhin jene allgemeinere Adresse, welche unser Brief mit fast jeder pseudonymen Literatur theilt, nicht an sich schon mit der Absicht zusammenhinge, sofortige Nachfrage nach der Echtheit des Briefes, selbst angenommen, dass man dazu aufgelegt gewesen wäre, zu erschweren oder unmöglich zu machen! Noch irrationaler sind freilich die Bahnen, auf welche sich Hofmann von seiner tendenziösen Voreingenommenheit ziehen lässt. Dieser Gelehrte bringt es in der That ähnlich wie Weiss fertig, von einer förmlichen Christenverfolgung in unserem Briefe keine Spur zu entdecken, am wenigsten von der neronischen, welche doch sonst den Trost der Apologetik bildet (S. 215 fg. 229 fg. vgl. auch VII, 2, S. 129). Ein Ergebniss, welches wenigstens negativen Werth hat für die Consequenzen einer vernünftigen Auslegung von 1 Petr. 4, 15 fg., wie sie sich z. B. bei Hilgenfeld (S. 630 fg. 638 fg.) findet. Kaum gibt es einen anderen Punkt auf der ganzen Schlachtlinie der Ueberlieferungstreuen, da dieselben sich untereinander so direct entgegenstehen und jeder immer seinen Nebenmann anfällt und ad absurdum führt, wie die Zeitbestimmung des ersten Petrusbriefes, bezüglich welcher innerhalb der historisch-kritischen Schule völlige Einheit herrscht. Hatte Weiss den Brief in das Jahr 54 verlegt, so rückt ihn Hofmann volle 10 Jahre weiter herab: Petrus soll ihn während der — bekanntlich selbst in der Luft stehenden — Unterbrechung des paulinischen Aufenthalts in Rom von dieser Stadt aus kurz vor dem „neronischen Wüthen“ geschrieben haben (S. 205. 214 fg.). Die von ihm aufgespürten Beweise, dass nur ein Augenzeuge des Lebens Jesu den Brief geschrieben haben könne, hat schon W. Grimm (Jenaer Literaturzeitung, 1875, Nr. 33, S. 569) auf ihren nichts besagenden Werth zurückgeführt und bei dieser Gelegen-

heit auch die ihm eigenthümliche (vgl. Studien und Kritiken, 1872, S. 685 fg.) Instanz erneuert, wie denn ein Apostel, welcher nach dem unangefochtenen Zeugnisse des Papias in Heidenländern eines Dolmetschers bedurfte, dazu gekommen sein sollte, einen griechischen Brief zu schreiben.

Aber was reden wir vom ersten Petrusbrief? Der theils katholische, theils byzantinische Wind, welchem das Schiffelein unserer evangelischen Theologie verfallen ist, hat uns bereits so weit hinter die Urtheilskraft eines Erasmus und Calvin nicht blos, nein eines Didymus und Origenes, ja der ganzen syrischen Kirche des Morgenlandes zurückverschlagen, dass jetzt sogar der zweite Petrusbrief wieder auf dem Weg ist, echt zu werden. Nichts belehrender behufs einer richtigen Taxirung unserer Zustände als ein Blick auf den Stand dieser Controverse.

Man sollte denken, es sei schon bezeichnend genug, dass man sich für unser Schriftstück vergeblich nach irgend welchem festen geschichtlichen Hintergrund umsieht. Es fehlt ihm ein eigentlich brieflicher Charakter; es ist Abhandlung. Die Leser werden 1, 1 ganz allgemein als *ἰσότιμον ὑμῶν λαχόντες πίστιν*, 3, 1 dagegen als solche bezeichnet, an welche schon der erste Petrusbrief gerichtet war, also als Heidenchristen. Es ist daher schon in der Ordnung, wenn die früher oft gehörte Meinung, als wende sich der Brief an alexandrinische Judenchristen (Mayerhoff, Credner), keine Vertretung mehr findet. Aber die Adresse selbst gibt doch thatsächlich einen viel weiteren, die ganze Christenheit umfassenden, Leserkreis an (vgl. Reuss, S. 278. Bleek-Mangold, S. 669), und nur wenn man *ὑμῶν* 1, 1 statt auf den Apostel auf die Judenchristen bezieht (so Hofmann, S. 3. 32), lassen sich beide Stellen reimen, wiewohl immerhin auch bei Hofmann der Unterschied bleibt, dass 2 Petr. 1, 1 alle Heidenchristen, 1 Petr. 1, 1 nur die Heidenchristen der dort genannten Provinzen angeredet werden (S. 31). In Wahrheit hat der zweite Pseudopetrus keine Rücksicht mehr darauf genommen, dass der erste ursprünglich einen örtlich beschränkteren

Leserkreis ins Auge gefasst hatte. Ferner werden die Leser 1, 16 als solche bezeichnet, die den Unterricht des Apostels selbst empfangen haben. Wenn hier Hofmann gerade den Petrus selbst aus dem Subject von *ἐγνωρίσαμεν* ausschliessen, dagegen aber an Paulus, Barnabas oder Marcus gedacht wissen will (S. 32), so genügt es auf das demselben *ἐγνωρίσαμεν* untergeordnete *ἐπόπται γενιθθέντες* zu verweisen, womit sich der Verfasser, wie aus 1, 17. 18 hervorgeht, als Augenzeugen der Verklärung Jesu kennzeichnet, was also gerade im Gegensatze zu den drei oben Genannten nur auf Petrus passt. Dieser Apostel also hat die Leser unterrichtet, und doch hat an dieselbigen 3, 15 auch Paulus geschrieben. Jünger des Petrus und des Paulus sind sie mithin zugleich, „was in jüngerer Zeit allerdings leicht vereinbar ist vom kirchlich theologischen Standpunkte, in der Geschichte nicht.“ Mit dieser Bemerkung tritt Reuss (S. 278) auf die Seite derjenigen Auffassung unseres Briefes, welche begründet wurde von Schwegler, dem die Herbeiführung eines endlichen Friedensschlusses zwischen Petrinern und Paulinern als Tendenz des Briefstellers gilt (Nachapostolisches Zeitalter, I, S. 503 fg.), und Baur, nach welchem der Brief geschrieben wurde, um den Apostel Paulus Anerkennung von Seiten des Petrus, wenigstens in dessen letzten Lebenstagen, finden zu lassen (Christenthum der drei ersten Jahrhunderte, 1860, S. 143). Ihren sicheren Anhalt hat diese Auffassung an 3, 15. 16, wo von Briefen des Paulus die Rede ist, welche bei der theilweisen Dunkelheit und Schwierigkeit ihres Inhaltes von Ungelehrigen und Unbefähigten missverstanden und verdreht worden seien. Wenn bei dieser Gelegenheit Paulus *ὁ ἀγαπητὸς ἡμῶν ἀδελφὸς* 3, 15 heisst, so gibt der Briefsteller damit auch nach Hofmann „zu erkennen, dass der Heidenapostel, wie ihm selbst, so auch ihnen ein lieber Bruder ist, womit er solche, denen er es etwa nicht ist, von sich ausschliesst“ (S. 115): ja geradezu als Tendenz des ganzen römischen Aufenthaltes des Petrus erscheint es, „der Feindseligkeit jüdischer Verkündiger Christi gegen das Wirken des Heidenapostels zu steuern“ (S. 3 fg.).

Aber wozu dann die unter allen Umständen so befremdliche, schon von Bleek (S. 678) ganz richtig gewürdigte Stilkritik, die der eine Apostel an dem anderen, seinem lieben Mitbruder, ausübt, während doch in dem Briefe selbst, in welchem dies geschieht, es wahrhaftig auch nicht an *δυσνόητά τινά* fehlt? Wenn Hofmann die *ἀμαθεῖς καὶ ἀστήροιστοι*, welche den Paulus nicht verstehen, etwa in Hymenäus und Philetus 2 Tim. 2, 17 fg. finden will (S. 119), so ist dies so unzulässig, wie wenn einst Ewald (Sieben Sendschreiben, S. 107 fg.) gnostische Allegorien über die Paulusbriefe angedeutet fand. Was Hofmann gegen Wiesinger, welcher in den *ἀμαθεῖς* gleichfalls die 2, 1 fg. geschilderten Gnostiker wiedererkannte, bemerkt, dass dies „eine auffallend schwächliche Bezeichnung“ wäre (S. 118), gilt auch von seiner eigenen Deutung. Verständlich wird die Notiz erst, wenn damit der ganze Gegensatz des Paulus gegen Petrus und das urapostolische Christenthum, soweit er noch in der Erinnerung eines fortgeschrittenen Geschlechtes nachleben mochte, auf verkehrte Auslegung der Paulusbriefe und die etwas dunkle Fassung derselben zurückgeführt wird (so Hilgenfeld, S. 770). Es ist der katholische Grundsatz von der Dunkelheit und Ergänzungsbedürftigkeit der Schrift, der hier zum erstenmal auftaucht. Denn in der That von der Schrift ist die Rede, nicht etwa von einem einzelnen Briefe des Paulus, sei es an die Epheser (Hofmann, S. 114 fg.) oder an die Thessalonicher (Hilgenfeld, S. 768). Wäre ein einzelner Brief gemeint, so läge, da der Verfasser in Rom zunächst an die Römer als Petro-Pauliner sich wendet, nahe, mit Dietlein an Röm. 9, 22 zu denken. Aber der Verfasser hat, wie schon Hug und Pott eingesehen hatten, eine Sammlung von Paulusbriefen vor sich und denkt hier an deren praktischen Gehalt überhaupt (3, 16 *ὡς καὶ ἐν πάσαις ἐπιστολαῖς*), sofern derselbe mit dem Inhalte seiner 3, 14 anhebenden Schlussermahnung stimme (Hofmann, S. 116). Wenn er nun aber weiter bemerkt, dass diesen Paulusbriefen durch das Nichtverständniss der *ἀμαθεῖς* nur dasselbe Geschick widerfahre, wie auch den übrigen Schriften (*ὡς καὶ τὰς*

λοιπὰς γραφαίς), so ist klar, dass ihm jene unter die allgemeine Kategorie von *γραφαί* fallen, und dass in diesem Sinne *γραφαί* nicht Schriften überhaupt, sondern heilige Schriften im Sinne der Kanonicität bedeuten, dass also der Verfasser unseres Briefes christliche Schriften kannte, „die ihm denen, welche die heilige Schrift Israels bildeten, gleichwerthig waren“ (Hofmann, S. 118). Und zu diesen Schriften gehörten nicht etwa blos die Paulinen und wegen 1. 16—18 Matthäus (die Stimme 1, 17 nach Matth. 17. 5. nicht nach Marc. 9, 7 = Luc. 9. 35), sondern wegen 1. 14 sogar der Anhang des vierten Evangeliums (Joh. 21, 18. 19) und der ganze Judasbrief, welchen er copirt; während umgekehrt die Scheu, welche er in seiner Nachbildung des Judasbriefes vor dem Jud. 9. 14. 15 benutzten und citirten Apokryphon an den Tag legt (vgl. 2, 11. 18), beweist, dass ihm auch der Begriff des Kanonischen als solcher bereits geläufig war. Er selbst beansprucht für sein Product dieselbe kanonische Dignität, in deren Besitz der erste Petrusbrief, an welchen er sich anlehnt, schon war (Bleek, S. 677). In jeder Beziehung ist sonach unser Schriftstück ein Document in der Geschichte des Kanons. Diesem Verfasser hat bereits so ziemlich unser ganzes Neues Testament vorgelegen und zwar als coordinirt gedacht mit dem alten, dessen Erfüllung es enthält. Daher die Theorie über die alttestamentliche Prophetie 1, 19—21. Das Christenthum ist hier schon ganz geworden, was zuvor das Judenthum war: Bibelglaube, wie Hausrath richtig bemerkt, indem er den Brief, welcher die juden-christlich-katholische Seite angesichts der Gnosis mit Paulus in gutes Vernehmen zu setzen suche, in die Zeiten der Antonine verlegt (a. a. O. S. 440 fg.). Auch Davidson gab etwa das Jahr 170 an; ja es wird kaum etwas dagegen zu sagen sein, wenn Volkmar in unsrem Briefe eine um 180 entstandene Empfehlung des römischen Kanons, namentlich der 13 Paulinen sieht (Mose Prophetie, S. 94. 162). Jedenfalls kann wer irgend etwas von Geschichte und Entwicklung des neutestamentlichen Kanons versteht, hier nur mit Schwegler (S. 494 fg.) an das Ende.

höchstens mit Mangold (S. 681) und Hilgenfeld (S. 769) an die Mitte des zweiten Jahrhunderts, nicht aber an die erste Hälfte desselben (Mayerhoff und Credner) oder gar an die letzte Hälfte des ersten (Huther und Ewald: Geschichte Israels, VII. S. 231 fg.) denken. „So zeitig auch die paulinischen und anderen apostolischen Briefe in der Kirche eine weitere Verbreitung gefunden haben und als apostolische Werke geschätzt worden sind, so hat es doch längere Zeit erfordert, ehe sie als Schriften zu einem solchen Ansehen kamen, dass sie gleich den Büchern des A. T. als *αἱ γραφαὶ κατ' ἐξοχὴν* betrachtet und geachtet wurden“ (Bleek, S. 678).

Fast nur mitleidig kann man die Tortur mit ansehen, vermittelt welcher sich Hofmann des sacrificio dell' intelletto abquält. In der That scheut er sich nicht, auszusprechen, „dass Petrus Schriftliches von der Hand derer die Christum verkündigen, den alttestamentlichen Schriften gleichstellt und mit ihnen zusammen heilige Schriften nennt“ (S. 118); „wie er dem Paulus ein heiliger Apostel, so war ihm, was Paulus geschrieben, heilige Schrift“ (S. 140); — zwei Sätze, in welchen die entschlossene Verleugnung alles dessen sich kundgibt, was nicht etwa die Tübinger Kritik über die Gegensätze des apostolischen Zeitalters, sondern was jede noch halbwegs ernste Theologie über die allmälige Bildung des neutestamentlichen Kanons und die erst seit Justins Zeiten nachweisbare Uebertragung des Begriffes alttestamentlicher Buchheiligkeit auf christliche Schriften zu wissen in der Lage ist.

Eine richtige Bemerkung ist apologetischerseits der von Tübingen ausgehenden Auffassung unseres Briefes als einer conciliatorischen, petropaulinischen Tendenzschrift von jeher entgegengeworfen worden. Der angegebene Zweck reicht in der That nicht aus, den Brief, wie er ist, zu motiviren, er motivirt im Grunde bloß seinen Schluss 3. 14 bis 18. Dagegen „der augenscheinliche Zweck dieser Epistel ist, das Lehrstück von den letzten Dingen nach seiner judenchristlichen Fassung zu vertheidigen, und zwar gegen den Unglauben sowohl als gegen eine vergeistigende Er-

klärung“ (Reuss, S. 276). Der Hauptnachdruck liegt sonach auf 3, 1—13 mit der Versicherung, dass *οὐ βραδύνει κύριος τῆς ἐπαγγελίας ὡς τινὲς βραδυτῆτα ἡγοῦνται* 3, 9. Sicher kommt das Ende, und mit ihm vollständige Auflösung dieses Weltsystems (3, 10—13), welcher Gedanke ja erst Anlass bietet zu der abschliessenden, schon 3, 11 angeknüpften Paränese. Lange und vergeblich hatte man also bereits auf die Wiederkunft Jesu gewartet; nach 3, 4 traten Spötter auf, welchen ihr gänzliches Ausbleiben nicht mehr zweifelhaft war. Dies bildet offenbar den Hauptschmerz des Verfassers; er hilft sich damit, dass er 3, 2. 3 eben das Auftreten solcher Spötter bereits von den Aposteln vorhergesehen und geweissagt findet (Hausrath, a. a. O. S. 575). Ist dem so, so ergeben sich freilich schwere Bedenken auch von dieser Seite her gegen die vorausgesetzte Echtheit des Briefes. „Die Wiederkunft Christi, welche die älteste Schrift des N. T., der erste Thessalonicherbrief, so bald erwartete, wird in der spätesten Schrift des N. T. schon in eine ganz unbestimmte Zukunft versetzt“ (Hilgenfeld, S. 770). Dass uns dieser Thatbestand weit über die Lebzeiten des Apostels Petrus herabführt, ist Hofmann gleichwohl nicht gesonnen zuzugeben; es habe sich, meint er, in den Tagen des Petrus damit nicht anders verhalten als heute auch: „Nachdem Christus in die Welt gekommen und zu Gott hingegangen, ist das Ende nahe. Aber wie nahe nach unserem Zeitmaasse, steht ausser Berechnung“ (S. 136). D. h. wir Heutige führen ein doppeltes Maass, um das, was nahe sein soll, je nach Bedürfniss auch fern und das Ferne nah erscheinen zu lassen, und der Verfasser unseres Briefes ist es, der uns 3, 8 mit seiner Zurechtlegung von Ps. 90, 4 dieses Doppelmaass in die Hände gelegt hat. So lange aber auch nur noch ein Minimum von Hoffnung vorhanden war, dass das tapfere und unmissverständbare Wort Marc. 9, 1. 13, 30 in Erfüllung gehe, hat die älteste Christenheit nur Ein Maass gehandhabt, und sie hätte sich dabei begnügt, hätte sich auch nur der einzige Johannes daran messen lassen (Joh. 21, 23). Und

woher sind denn jene *ἐμπαῖκται* 3, 3 gekommen? Schon 1, 16 unterscheidet der Verfasser seine, des angeblichen Petrus, Predigt von *σεσοφισμένοις μύθοις*, welchem Ausdruck 2, 3 *πλαστοῖς λόγοις* entspricht. Dies führt auf Gnosticismus wie auch Reuss (S. 277) und Hilgenfeld (S. 769) anerkennen, während Hofmann eine förmliche Weissagung auf Zustände annimmt, welche erst nach den Lebzeiten des Verfassers eingetreten seien (S. 129 fg.). Damit ist zugestanden, was wir fordern. Die Vorstellung, Petrus habe ein specielles Stück Kirchengeschichte zum voraus geschrieben, überlassen wir dem Erlanger Docenten und seinem Auditorium. Nur sei zum Schlusse noch darauf hingewiesen, wie dieses gänzliche Unvermögen, ein Schriftstück historisch zu begreifen, ganz nothwendig auch auf die Erfassung des Gesammtzusammenhangs und der Composition seine Wirkungen erstreckt. Liegt der Hauptzweck des Briefes in den Belehrungen über die Parusie, so ruht das Schwergewicht auf dem dritten Kapitel, welches darum auch das verhältnissmässig selbständigste ist. Das erste dagegen enthält nach einer allgemeinen Zuschrift (1, 1—4) eine nicht minder allgemeine Ermahnung zu heiligem Leben und Festmachen der Berufung (1, 5—11). Hierauf legt der angebliche Petrus den Beweggrund seines Schreibens dar; er will den Lesern eine schriftliche Erinnerung hinterlassen angesichts seines baldigen Todes und im Bewusstsein der Bedeutung seiner Person als eines Augen- und Ohrenzeugen der Verklärung Christi (1, 12—18). Durch diese seine Erlebnisse ist ihm aber nur das prophetische Wort des A. T., dessen Erfüllung sie enthielten, sicherer geworden und er ermangelt nicht, auch die Leser zu ermahnen, sich daran zu halten, (1, 19 bis 21). Wenn bei dieser Gelegenheit darauf hingewiesen wird, dass *πᾶσα προφητεία γραφῆς ἰδίας ἐπιλύσεως οὐ γίνεται*, 1, 20, vielmehr erst künftige Erfahrung den Inhalt der *προφητεία* verstehen lehrt, so ist damit bereits die eigentliche Aufgabe des Briefes, die Leser nicht wankend werden zu lassen im Glauben an die schliessliche Erfüllung der Parusiereden, von ferne ins Auge gefasst, während

andererseits mit dieser Bemerkung der Uebergang gebahnt wird zum zweiten Kapitel und seinen Ausführungen über die *ψευδοπροφήται καὶ ψευδοδιδάσκαλοι* 2, 1 wie Hilgenfeld (S. 766) richtig sieht. Während nun aber die bisher betrachteten Abschnitte theilweise Anklänge an den ersten Petrusbrief enthalten, aus welchem nächst den Paulinen der Verfasser überhaupt seinen Wortvorrath zum guten Theile schöpft, lehnt sich das zweite fast ganz an den Judasbrief an, kann also gleichfalls nicht als diejenige Partie des Briefes erscheinen, in welcher des Verfassers eigenste Gedanken und Absichten hervortreten. Dies ist der Punkt, auf welchem eine rationelle Exegese mit aller Entschiedenheit bestehen muss schon gegen Ewald, welcher die in unserem Briefe bekämpften Gegner mit den Irrgeistern des Judasbriefes identificirte und deshalb das dritte Kapitel nur als Anhang begreifen konnte (Sieben Sendschreiben, S. 105 fg. 137 fg.). Hofmann erneuert diesen Irrthum; indem er annimmt, Petrus habe 3, 1 zum Schlusse übergehen wollen und sei erst über der Wendung, womit er sich dazu anschickte, auf die Spötter über die Parusie zu reden gekommen, also gleichsam zufällig (S. 86 fg. 123 fg.). Was zu einem solchen Fehlschritte verführen konnte, ist die Thatsache, dass im zweiten Kapitel den als lasterhaft und psychisch denkend geschilderten Irrlehrern nirgends Zweifel an der Parusie Schuld gegeben werden. Erst das dritte Kapitel macht den Uebergang dazu. Auf dieses dritte kommt es dem Verfasser aber im Grunde allein an, und die ausführliche Zeichnung des zweiten ist nur ein dem Judasbrief entnommener Prolog hierfür (vgl. Bleek, S. 672). Lediglich in Folge der einmal eingetretenen Abhängigkeit vom Judasbrief ist jene Zeichnung so ausführlich ausgefallen; an sich aber trägt das zweite Kapitel den Charakter einer für die Abzweckung des Ganzen gleichgültigen Stilübung. Schon Reuss bewährt auch darin einen vollkommen richtigen Einblick in dieses Verhältniss, dass er zwar die Polemik des dritten Kapitels nach einer anderen Richtung laufend findet, als die des zweiten,

gleichwohl aber den Schluss abweist, als würden verschiedene Personen bekämpft. „Das zweite Kapitel, gegen die feindliche verwerfliche Tendenz der Zeit überhaupt gerichtet, bahnt der speciellen Absicht des Verfassers erst recht den Weg. Da derselbe seine Rhetorik nur copirt, so ist nicht befremdend, dass die Zeichnung nicht deutlich werden und das ihm vorschwebende concrete Bild sich nicht von dem anders gearteten des Judas unterscheiden will“ (S. 277). Alles was z. B. einst Weiss (Studien und Kritiken, 1866, S. 264 fg.) gegen die Möglichkeit der Pseudonymie vorgebracht hat, erledigt sich durch diese Bemerkung, wie andererseits wieder durch das was schon Weiss über das Verhältniss unseres Schriftstückes zum Judasbrief zu sagen wusste (S. 256 fg.), zum voraus erledigt war, was jetzt Hofmann als letzten Rettungsanker festhält, die Abhängigkeit des Judas vom Pseudopetrus (S. 141, 214 fg.).

Es ist nicht nöthig, diese heute so gut wie allgemein aufgegeben Hypothese, welcher sogar Grau (Entwicklungsgeschichte, II., S. 239) den Rücken kehrt, noch einmal zu widerlegen. Aber charakteristisch für den Rettungsversuch Hofmann's ist es, dass derselbe ganz an diesem Spinngewebe hängt; denn von seiner Auffassung des zweiten Kapitels ist seine Beurtheilung des ganzen Briefinhaltes und der Briefform (vgl. S. 137) bedingt, und die letztere wieder liefert allein sämmtliches Material, womit er am Schlusse seiner Auslegung die Echtheit des Briefes vertheidigt (S. 128).

Diese Vertheidigung wendet sich, von S. 139—141 abgesehen, fast nur gegen die aus dem ersten Briefe für die Unechtheit des zweiten geltend gemachten Gründe. Als ob dies die Hauptsache wäre! Hilgenfeld berührt ja diese Dinge gar nicht mehr. Reuss sagt, die Frage habe kein Gewicht: „beide Episteln sind zu kurz, betreffen ganz verschiedene Verhältnisse, und eigentliche Widersprüche sind keine da“ (S. 277). Das Resultat der zehn Seiten langen Abhandlung Hofmann's ist damit vorweggenommen, und wir können ihm getrost zugeben, dass es

keine Verschiedenheit der Verfasserschaft beweist, wenn die Zerstörung der Welt durch Feuer 2 Petri 3, 10, 12 und der neue Himmel sammt der neuen Erde 3, 13 im ersten Briefe nicht vorkommen; dass es nur einen relativen Gegensatz bedeuten würde, wenn wirklich im ersten die *ἐλπίς*, im zweiten die *ἐπίγνωσις* im Mittelpunkt der Begriffswelt stände; dass es sich aus der Abzweckung des letzteren zur Noth erklären könnte, wenn von Tod und Auferstehung Christi, einem Hauptthema des ersteren, gar nie die Rede ist. Nicht so rasch und leicht zu absolviren dürften dagegen die Instanzen sein, welche schon die alte Kirche geltend gemacht hat, sofern nach des Hieronymus Versicherung (de vir. ill. 1) der zweite Petrusbrief a plerisque ejus esse negatur propter stili cum priore differentiam. Er selbst gibt freilich auch hier seinem Trieb nach Selbsttäuschung nach, wenn er anderswo (ep. ad Hedib. 120, 11) wiederholt: duae epistolae quae feruntur Petri stilo inter se et caractere discrepant structuraque verborum, aber hinzusetzt, ex quo intelligimus, pro necessitate rerum diversis eum usum interpretibus. Was heute Hofmann in derselben Tendenz geltend macht, reiht sich diesem Advocatenstück des ältesten Apologeten würdig an. Stehen bleiben werden die Instanzen, dass Christus im ersten Briefe auch allein, im zweiten nur in Verbindung mit Jesus begegnet (trotz S. 139), dass 2 Petr. 1, 16. 3, 4 *παρουσία* heisst, was 1 Petr. 1, 7. 13. 4, 13 *ἀποκάλυψις* (trotz S. 134 fg.), dass dieses Ende 1 Petr. 4, 7 noch nahe, 2 Petr. 3, 8 fg. dagegen ferne ist (trotz S. 135 fg.), dass der zweite keine Citate aus dem N. T. wie der erste, abgesehen von 2, 22. 3, 8 auch keine Anlehnungen an dasselbe bringt, wie sie im ersten doch so häufig begegnen, dass er dafür griechischer, periodischer, eleganter geschrieben ist als jener. Soll doch Manches nach S. 137 „kaum seines Gleichen in den neutestamentlichen Schriften“ haben. Wie kommt der Galiläer zu einer solchen Feder? Gleichwohl steht er hinter dem ersten wieder zurück theils durch die Gleichförmigkeit seiner Anschliessungsformeln und Satzbildung (gegenüber dem Reichthum und freien

Wechsel der Präpositionen im ersten steht 2 Petr. 1, 3—5 *διὰ* viermal, 1, 5—7 *ἐν* siebenmal, worin Hofmann S. 138 eine besonders glückliche Rhetorik findet; vgl. auch das dreimalige stets zu *ἐπιστολαῖς* gehörige *ἐν* 3, 16), theils aber und besonders durch die schleppenden Wiederholungen. Hofmann gibt sich S. 137 fg. Mühe, das dreimalige *ταῦτα* 1, 8. 9. 10, das dreimalige Feuer, welches 3, 7. 10. 12 die Erde verbrennt, zurechtzulegen — als ob dies Alles wäre! Vgl. aber 1, 12—15 *ὕμᾱς ὑπομνήσκειν, διεγείρειν ὑμᾶς ἐν ὑπομνήσει, τὴν τούτων μνήμην ποιεῖν*, 1, 17 zweimal *δόξα* und dazu *εὐδόκησα*, 2, 1 zweimal *ἀποίλεια* und 2, 3 wieder, 2, 7. 8 dreimal *δίκαιος* und 2, 9 *ἄδικος*, 2, 12 zweimal *φθορά* und dazu *φθαρήσονται*, 3, 1. 2 *διεγείρω ὑμῶν ἐν ὑπομνήσει* und *μνησθῆναι*, 3, 5 zweimal *ῥῥατος* und 3, 6 *ῥρατι* u. s. w. Der Eindruck der Stilverschiedenheit war somit ein gerechtfertigter, und selbst Guericke meinte einst, man müsse, um das begreiflich zu finden, erwägen, dass Petrus den zweiten Brief „im höchsten Greisenalter“ geschrieben. Der senile Charakter eignet freilich nur dieser Kritik, und Hofmann vollends, welcher schon den ersten Brief ganz kurz vor dem Lebensende des Petrus geschrieben sein lässt, kann sich jener rettenden Ausflucht nicht bedienen. Er erkennt an, dass beide Briefe bald nacheinander geschrieben sein müssen (S. 127. 133). Daraus folgt dann freilich wieder die Nöthigung, die *Differentia stili* frischweg zu leugnen. St. Hieronymus ist somit im Vergleich mit dem, was sich heute „theologische“ und „akademische Wissenschaft“ nennen darf, ein Freigeist zu nennen.

„Akademische Vorlesungen“ von Wichelhaus (L., 1875) heisst ein Buch, welches trefflich geeignet erscheint, den Tiefstand einer selbst auf deutschen Kathedern denkbaren und thatsächlich repräsentirten „Wissenschaft“ zu illustriren. Es beschäftigt sich ausser dem ersten Petrusbrief (S. 65 fg.) und dem Jakobusbrief (S. 151 fg.) hauptsächlich mit dem Hebräerbrief. Diesen hat Paulus in der Mitte der sechziger Jahre geschrieben (S. 3 fg.), aber aus zufälligen Gründen kam er nicht in die gewöhnlichen Sammlungen

paulinischer Briefe, woraus sich die *Consuetudo latina* erklärt (S. 8 fg.). Gerichtet ist er zwar an die Judenchristen in Palästina (S. 2 fg.), dennoch aber irrten die Alten, wenn sie, unter jener Voraussetzung doch nur consequent, von einer semitischen Grundsprache redeten (S. 45). Entsprechend diesem kritischen Wissen um den allgemeinen Charakter der Briefe ist dann die Auslegung des ersten Kapitels ausgefallen — allerdings sehr knapp, wie der Herausgeber, Domprediger Zahn in Halle, selbst bemerkt, während er den ganzen Abschnitt über den Hebräerbrief selbst — davon nehmen wir Act — für ein wahres Musterstück erklärt, wie neutestamentliche Schriftstücke vor Studenten in fruchtbringender Weise ausgelegt werden müssen (S. IX). Wir unsererseits bezweifeln das sittliche Recht, unter solcherlei Productionen zu schreiben: „Gut genug für Studenten“. Mindestens müsste ein solcher Leserkreis zeitlich und örtlich genau umgrenzt werden.

Uebrigens verdient bezüglich des Hebräerbriefs bemerkt zu werden, dass die einst (1818) von David Schulz eingeleitete, dann von fast allen Theologen sowohl der Tübinger als der gegentübinger Richtung getheilte Auffassung seines Lehrgehaltes gegenwärtig wieder einer kühneren Hervorhebung des wesentlichen, freilich alexandrinisch modificirten, Paulinismus zu weichen scheint. So wenigstens stellt sich die Sache schon bei Pfeleiderer (Paulinismus, S. 324 fg.) und Hausrath (1. Aufl. III., S. 401 fg.), namentlich aber auch bei Hilgenfeld (S. 359 fg.), welcher in der ausführlichen Reproduction des Briefes, die er gibt, die ganz unleugbaren, auf Schritt und Tritt begegnenden Berührungen nicht bloß mit dem Alexandrinismus überhaupt, sondern speciell mit Philo betont und schliesslich selbst die Abhängigkeit der Ausdrucksweise noch einmal übersichtlich nachgewiesen hat (S. 384 fg.). Die Abfassungszeit betreffend beharrt er freilich fest auf seinem schon früher angenommenen Datum 64—66 (S. 380 fg. 387 fg.), so viel an ihm ist Grimm's Prophetie bestätigend, dass es bei diesem Datum „sicher verbleiben

wird“ (Zeitschrift für wissensch. Theol. 1870, S. 23). Aehnlich hatten ja seither auch Ewald, Renan, Hofmann, ja selbst A. Geiger gethan. Gleichwohl sind die von dem Unterzeichneten erhobenen Bedenken nicht spurlos an Hilgenfeld vorübergegangen; er nimmt an, dass noch Josephus und der Talmud (S. 360), dass der römische Clemens und der Autor ad Diognetum (S. 381) von den Cultuseinrichtungen des Judenthums reden, als beständen sie noch. Weiter geht schon Reuss, welcher zwar an den Verhandlungen zwischen Grimm, Hilgenfeld und dem Unterzeichneten über die Praesentia der gesetzgeberischen Vorschrift vorübergeht, die Erwähnung des Tempelcultus aber richtig aus dem ideell-theoretischen Standpunkt des Verfassers erklärt. „Die Zerstörung des Tempels schnitt solche Argumentation nicht absolut ab, da im Geiste des Judenthums auch dann noch das Gesetz zu Recht bestand“, (S. 151). Wenn beigefügt wird, dass Alles bei der Annahme des Bestehens des Cultus in der Wirklichkeit noch leichter sich erkläre, so fragt sich eben, wie damit die, selbst von Hilgenfeld (S. 384) zugegebene Abhängigkeit des Verfassers von den paulinischen Homologumenen, ja die schon von de Wette richtig hervorgehobene Abhängigkeit von der Apokalypse (14, 1. 21, 2 = Hebr. 12, 22. 23) zu vereinbaren sei. Eine dritte Rückzugsetape ist daher bereits in Mangold's Anmerkungen zu Bleek erreicht, woselbst die Ansicht, dass der Brief in die Zeiten Domitians herabzurücken sei, auch noch dem Widerspruche Grimm's gegenüber als „innerhalb des Bereiches des Möglichen“ gelegen bezeichnet wird (S. 617). Einen Schritt weiter gingen vorher schon Lipsius im Bibel-Lexikon (II., 497), Keim (Geschichte Jesu, I, S. 198 fg. 636) und Hausrath (1. Aufl. III., S. 401 fg.), welche aus dem Briefe vielmehr den Eindruck gewannen, dass der Tempelcultus für den Verfasser entschieden in der Vergangenheit liege. Während aber Keim deshalb auf diesen Punkt geradezu Volkmars's Datum (116—118) beitrifft, Hausrath wenigstens etwas früher bei der trajanischen Verfolgung stehen bleibt, ist

A. Harnack in der neuen Ausgabe der „Apostolischen Väter“ (I., S. LXXXII.) zu der Annahme zurückgekehrt, dass die Stellen 10, 32—34. 12. 4. 13, 7 nur auf die domitianische und neronische Verfolgung zurückweisen. Auch noch nach jenem Ausspruche Grimm's dürfte es daher möglich sein, dass man sich in der von ihm gewiesenen Richtung in eine Sackgasse gerathen erblickt und es schliesslich für einen unberechtigten Bann erkennt, der es bisher nicht zu erlauben schien, für den Hebräerbrief eine Geburtsstunde jenseits des Jahres 70 ausfindig zu machen.

Ein Hauptargument gegen jeden solchen Versuch schien bisher die Stelle 8, 13 zu bieten: *ἔγγυς ἀφανισμοῦ*. Schon Schneckenburger hatte einst in den „Studien und Kritiken“ (1859, S. 290) sein in mancher Hinsicht zu weitergehenden Schlüssen neigendes Urtheil vor der Reflexion gebeugt: ein Verfasser, der nur sagen kann, das Alte sei „dem Verschwinden nahe“, würde, falls das Alte schon wirklich verschwunden gewesen wäre, davon als von dem allerschlagendsten Argument unfehlbar Gebrauch gemacht haben. Von nahezu allen Gleichgesinnten ist seither dieser Satz wiederholt worden bis herab auf Hilgenfeld (S. 381). Aber was fordert man denn damit von unserem Verfasser? In derjenigen Zeitnähe bei dem Ereignisse von 70, in welche man schon um der bezeichneten Formel willen den Hebräerbrief rücken zu müssen glaubt, ist thatsächlich die Apokalypse entstanden. Wir wissen das gewiss, weil ihr Verfasser eben nicht schreibt, Jerusalem stehe *ἔγγυς ἀφανισμοῦ*, sondern im Gegentheil eine Erhaltung und Bekehrung Jerusalems in Aussicht stellt (Hilgenfeld, S. 430). Anderen Falles würden wir lediglich auf eine Fiction, auf ein Vaticinium ex eventu schliessen. Die Täuschung, der man sich hingibt, wird noch deutlicher, wenn man in der absichtlichen Aenderung, welche Hebr. 3, 10 dem Citate Ps. 95, 7—11 widerfährt, eine Anspielung auf den zwischen dem Auftreten Jesu und der Gegenwart des Briefstellers mitten inneliegenden Zeitraum von etwa 40 Jahren erblickt. Wie hätte denn der Verfasser, zumal

wenn „die 40 Jahre zur Zeit der Abfassung des Briefes noch nicht verstrichen waren“ (Grimm, S. 31), um die Epoche des noch so nahe bevorstehenden Jahres 70 wissen sollen? Man thut im einen wie im anderen Falle dergleichen, als hätte ihm eine chronologische Tabelle der Zukunft vorgelegen, um sich daran bezüglich der Wahl seiner Ausdrücke zu orientiren. In der Wirklichkeit freilich stammen jene Ausdrücke aus Jeremia, wie denn auch schon der Zusammenhang mit 8, 8—11 = Jer. 31, 31—34 beweist, dass der alte Bund für unseren Verfasser alternd und verschwindend heissen muss seit Jeremias Zeiten. Auch in jener Verwendung des Psalms könnten wir, die Anspielung einmal zugegeben, nur einen Beweis dafür finden, dass der Verfasser das Factum der Zerstörung Jerusalems bereits hinter sich habe. Was man somit in der Regel für den Terminus ad quem hält, ist in Wahrheit der Terminus a quo, wie schon Kluge (Der Hebräerbrief S. 176. Zeitschr. f. wiss. Theol. 1872, S. 61) gesehen hat.

Und wie mit der Zeit, so ging es auch mit der Adresse des Hebräerbriefs. Als unsere neutestamentliche Kritik noch in den Kinderschuhen wandelte, war unter uns kein Zweifel, dass das Sendschreiben eben an „die Hebräer“, oder vielmehr an die Judenchristen in Palästina, gerichtet sein müsse. Als uns allmählig die Ungeheuerlichkeiten, welche diese Annahme mit sich führt, zu Bewusstsein zu kommen anfangen, stand die Sache lange Zeit so, dass zwischen Jerusalem und Alexandria die Wahl offen belassen wurde, wobei dann jedesmal die Vertreter der einen Seite der Alternative die Unmöglichkeit der anderen glänzend darzuthun pflegten. Darüber brach sich allmählig die Einsicht Bahn in die Grund- und Haltlosigkeit der gemeinsamen Voraussetzung des Entweder-Oder, als wäre nämlich das Operiren mit einer doch so „rein ideellen Grösse“ (Mangold, S. 617), wie das Schriftbild der Stiftshütte, unerklärlich, falls nicht zeitliches und räumliches Zusammensein von Leserkreis und Tempeldienst stattgefunden hätte. Eine Wendung in der zuletzt angedeuteten Richtung hatte ja auch die alexandrinische Hypothese ge-

nommen in der überfeinen Zuspitzung, welche ihr Wieseler angedeihen liess. Nachdem der Unterzeichnete vor beinahe zehn Jahren den Ungrund der in Rede stehenden Voraussetzung dargethan und die Denkbarkeit einer römischen Adresse zum erstenmal eingehender dargelegt hatte, hat kein namhafter Forscher die jerusalemische Hypothese mehr erneuert. Dagegen liegt nach dem übereinstimmenden Zeugnisse von Renan (*L' antechrist*, S. XVIII fg.) und Hilgenfeld (*Einl.*, S. 388) heutzutage nur noch die Wahl vor zwischen Alexandria und Rom. Während der Letztgenannte noch jene Adresse vertritt, ist Ersterer für Rom in die Schranken getreten, und zwar theilweise sogar mit neuen Gründen (S. 210 fg. 219). Ausserdem aber haben sich der römischen Adresse noch angeschlossen schon früher Kurtz, neuerdings Mangold (S. 612 fg.) und A. Harnack (*Patr. ap. I.*, S. LXXXII). Alle anderen, die man genannt hat, sobald einmal der Boden des heiligen Landes oder Aegyptens verlassen war, laufen auf Velleitäten hinaus, Ewald's Ravenna (ein bizarrer Gedanke — selbst die guten Ravennaten haben ihr Christenthum nie so weit hinauf datirt) wie Grimm's Jamnia (die möglichste Accomodation, wozu sich die alte jerusalemische Hypothese entschliessen konnte). Und nun gar Hofmann's Antiochia! Es gehört zu den vielen Verdiensten der Verfasser der beiden neuesten Einleitungswerke, ein weiteres Publikum an das Grab des exegetischen Ruhmes, welches der genannte Erlanger Theologe noch vor Vollendung seines Bibelwerks sich selbst in seinem Hebräercommentare erbaut hat, herangeführt und dasselbe wenigstens in einzelnen seiner besonders kunstreich ausgearbeiteten Theile untersucht und erläutert zu haben. Alle Differenzen des Stils und der Ausdrucksweise — vom alexandrinischen Dionysius bis herab auf Bleek so vielfach erwogen und in's kleinste Detail verfolgt — sie wiegen nichts vor dem geistreichen Gedanken, dass Paulus in Brindisi ein Schiff erwartete und seine volle Musse dazu anwandte, einmal ausnahmsweise auch etwas Correctes und stilistisch Vollkommenes zu liefern (Hofmann, S. 516):

allerdings „eine starke Zumuthung an die Vertrauensseligkeit seiner Leser“ (Mangold, S. 586). Wir wiederholen: kaum gut genug für die ersten Hörer! Oder wenn bekanntlich Hebr. 9, 3. 4 der Räucheraltar missverständlich statt vor vielmehr hinter den Vorhang verlegt wird, so geschieht dies „wegen der Wesenheit seines Dienstes“ (S. 318 fg.). „Also die Bundeslade steht örtlich hinter dem Vorhange, der Räucheraltar wohl örtlich vor, aber geistig hinter dem Vorhange! Ein wahres Kunststück von Schriftauslegung“ (Hilgenfeld, S. 378 fg.).

Dies erinnert direct an den Kanon, welchen Wichelhaus gelegentlich der Wahrnehmung aufstellt, dass Jac. 2, 24 den Stellen Röm. 3, 27. Gal. 2, 16. 3, 6 „dem Wortlaut nach widerspricht.“ Aber der geisterfüllte Exeget entnimmt einer so auffälligen Thatsache nur „das hermeneutische Gesetz, dass an jeder Stelle nicht so sehr nach einer fixirten Lehrformel zu suchen als vielmehr die Meinung des Geistes zu ergründen ist, wie er jedem Irrthum gegenüber die Wahrheit Gottes behauptet, denn die Wahrheit ist immerdar in sich selbst eine und dieselbe, und in Zweck und Sinn des Geistes ist die vollkommenste Harmonie, wo dem Wortlaut nach ein Widerspruch der einen Schriftstelle mit den andern gefunden wird“ (S. 194). Also wieder der altbekannte Regenschirm, den schon die Alexandriner vor und nach Christus aufspannten, wenn der Himmel ihres Schriftideals anfang rissig und brüchig zu werden und es aus den Spalten und Löchern anfang zu regnen.

Die Erinnerung, dass Wichelhaus wenigstens die Anwesenheit des Petrus in Rom bekämpft (S. 88), führt uns nicht etwa bloss zu Hofmann, welcher gut katholisch in dem römischen Aufenthalte des Petrus das Gewisseste erblickt, was uns abgesehen vom Neuen Testament über apostolische Schicksale zu Gebote steht (S. 203), sondern auffallender Weise auch zu Hilgenfeld zurück, welcher auf diesem Punkte sowie bezüglich der ganz parallel damit laufenden ephesinischen Johannesfrage Apologet ist (S. 394 fg. 620 fg.). Der Verfasser legt

auf diese conservative Seite seiner Kritik mehrfach selbst grossen Werth, und in der That erfreut sich auch besonders seine Behandlung der paulinischen Briefe des Beifalls der herrschenden Theologie, wie z. B. van Rhijn daraus mit grosser Befriedigung die Thatsache abstrahirt, dass der Schüler nicht immer weiter geht als der Meister, sondern zuweilen auch zurück (S. 2). Dies hält uns nicht ab, in den betreffenden Partien recht gelungene Abschnitte der Einleitung Hilgenfeld's anzuerkennen. Bei Reuss ist gerade hier alles etwas auf Schrauben gestellt; man merkt durchgängig den Hiatus zwischen dem einmal festgestellten Text, der aus den früheren Ausgaben möglichst beibehalten war, und den Schlussfolgerungen, welchen des Verfassers kritische Gedankenprozesse zustreben. Dies gilt besonders von den Auseinandersetzungen über die Pastoralbriefe (S. 80 fg.), welche doch auch Mangold sans phrase für unecht erklärt (S. 578). „Der Zweifel an der Echtheit — heisst es bezeichnender Weise aber auch bei Reuss (S. 79 fg.) — wird täglich Mehreren zur Gewissheit, und die Vertheidiger derselben nehmen ihre Zuflucht nur noch zu einer längst als unbegründet erkannten Hypothese. Die Aufzählung der vielen frühern möglichen und unmöglichen Combinationen um die drei speciell sogenannten Pastoralbriefe in dem bekannten oder unbekannten Theile des Lebens Pauli unterzubringen, ist bei deren anerkannter Unzulänglichkeit hiefür überflüssig. Müsste das gleiche Urtheil über die unsrige gefällt werden, so würden wir dies als einen schlagenden Beweis der Unechtheit ansehen. Einstweilen wird es wenigstens nicht schaden, wenn wir die Sache so darzustellen versuchen, dass die Untersuchung noch nicht als endgültig abgeschlossen erscheint.“ Das ist die Sprache einer Festung die schon capitulirt hat, einstweilen aber bis zur neuen Grenzregelung noch auf der Karte gegnerische Farbe trägt.

Den zweiten Thessalonicherbrief schleppen Reuss (S. 72 fg.) und Mangold (S. 453) noch mit, Letzterer mit Berufung auf den besonders von Schnecken-

burger eingeführten rein jüdischen Antimessias. Von dieser Meinung dürfte übrigens der, besonders von Döllinger und Hilgenfeld (vgl. dessen Einleitung, S. 648) geführte Nachweis durchgängiger Abzielung der betreffenden Ausdrücke auf heidnische Potenzen zurückführen. Dann aber kann man sich der vor bald 40 Jahren gemachten Entdeckung Kern's nicht länger entziehen, dass der Apokalypse und unserem Briefe wesentlich dasselbe Bewusstsein zu Grunde liegt, wie dies z. B. auch Hausrath anerkennt (Zeitgeschichte, II., S. 234 fg.). Wir stehen nicht an, hierin jenes von Reuss (S. 73) noch vermisste „schlagende Hauptargument“ zu finden. Demselben tritt jedoch als ein zweites mehr formales Kriterium zur Seite die Thatsache einer durchgängigen Abhängigkeit des zweiten vom ersten Thessalonicherbrief. Es ist noch wenig was in dieser Richtung Hilgenfeld (S. 645) beibringt, da es sich in Wirklichkeit nicht etwa nur um drei Stellen handelt, sondern die Aufpfropfung aller Theile des zweiten Briefes mit Ausnahme der allein selbstständigen Stelle 2, 1—12, um deretwillen der ganze Brief da ist, auf den ersten bereits bewiesen ist (vgl. Schenkel's Bibel-Lexikon, V., S. 508 fg.).

Im Uebrigen bilden dermalen die sogenannten Gefangenschaftsbrieife einen Mittelpunkt der kritischen Bemühungen. Für den Philipperbrief ist geradezu ein zweites Stadium der Kritik im Anzuge. Denn es verhält sich durchaus so, wie Holsten in dieser Zeitschrift (I, S. 425 fg.) es darstellt, dass die früher von Baur und seinen unmittelbaren Nachfolgern geltend gemachten Instanzen sich meistens ausgelebt haben. Seine Deutung der christologischen Stelle auf den gnostischen Aeon ist so sehr sein Privateigenthum geblieben, dass man endlich billig aufhören sollte, von den Kathedern herab die studirende Jugend damit zu schrecken. Den zweiten Theil der Arbeit Holsten's, welcher die in Form und Inhalt meisterhaft durchgeführte, exegetische Reproduction des Briefes von der kritischen Seite ergänzt, hatte der Verfasser der gegenwärtigen Rundschau in dem Moment, da das Manuscript

abging, noch nicht zu Gesicht bekommen. Aber schon die Vorarbeiten von Hinsch (Zeitschrift für wiss. Theol. 1873, S. 59 fg.) und Hoekstra (Theologisch Tijdschrift. 1875, S. 416 fg.) lassen eine bedeutende Verschärfung der Waffen erkennen, und die Gegenbemerkungen, welche Hilgenfeld gegen diesen (Zeitschrift für wiss. Theol. 1875, S. 566 fg.), wie gegen jenen (Ebend. 1873, S. 178 fg. Einleitung, S. 335 fg.) richtet, beseitigen, so beherzigenswerth sie gewiss erscheinen, wenigstens noch nicht alle Bedenken. Es wird z. B. immer eine gewisse Anstrengung kosten, bis man den Verfasser von Röm. 7, 7 fg. mit Gemüthsruhe die Worte Phil. 3, 6 *κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ γινόμενος ἄμεμπτος* sprechen hören kann. Auf keinen Fall aber wird die Vertheidigung künftighin die beiden von Hilgenfeld gemachten Concessionen umgehen können, dass einmal die Eschatologie des Apostels hier zu einem Punkte sich entwickelt hat, da sie nicht mehr im Einklange mit den Voraussetzungen der Thessalonicher- und Korintherbriefe steht (Einl. S. 341; vgl. jedoch Zeitschr. f. wiss. Theol. 1875, S. 568 fg.), und dass zweitens hierdurch die paulinische Rechtfertigungslehre eine stark subjektive Seite (2, 16), ja sogar die Möglichkeit der Perfectibilität (3, 12—14) in einer Weise hervorkehrt, darauf wir von vornherein nicht eben gefasst sein können (Einl. S. 342; Zeitschr. f. wiss. Theol. 1875, S. 570. 572), wengleich ähnliche Beschränkungen der Certitudo fidei auch 1 Kor. 4, 4. 9. 24. 26 angetroffen werden mögen. Als Uebergangsglied vom älteren ins neuere Stadium der Kritik wird endlich auch die vor fünf Jahren erschienene Schrift Hitzig's „Zur Kritik der paulinischen Briefe“, welche bei Reuss (S. 130) fehlt, eine gewisse Bedeutung behalten, wengleich dem dort versuchten Nachweis, dass der Verfasser den Agricola des Tacitus gelesen habe, sich mit demselben Rechte die Behauptung an die Seite stellen liesse, unser Marcus habe den Plinius (vgl. das Material bei Keim, III, S. 223) oder der Verfasser des Kolosserbriefes habe den Lucian und Epiktet gelesen (vgl. meine Kritik der Epheser und Kolosserbriefe, S. 312 fg.). Dar-

über also dürfen wir wohl weggehen, der eigenen Weisung des grossen Gelehrten folgend: „Ungefähr so sprachen im damaligen Rom auch Andere“ (S. 18). Nicht so sicher dagegen sind wir, ob die beiden Weiber 4, 2, welche bei Schwegler und Volkmar die judenchristliche und heidenchristliche, bei Hitzig die römische und griechische Partei vorstellten, trotzdem dass die Namen Euodios und Syntyche seither nachgewiesen wurden (Hilgenfeld: Einl. S. 345), nicht doch noch einmal eine Auferstehung zu ähnlichem Dasein und Dienst feiern werden. Einstweilen aber bleiben sie böse Weiber der urchristlichen Wirklichkeit, und wem das zu einfach und ungelehrt erscheint, der mag sich mit einem Citate aus Bojardo (Orl. II, 11. 13) beruhigen: So zankten sich die beiden zornentbrannt, wie von zwei Weibern oft es ward bekannt.

Der Unterzeichnete behält sich übrigens sein Urtheil um so mehr vor, da ihm schon anlässlich der Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe Erscheinungen aufgefallen sind, welche lediglich den Sprachcharakter unseres Briefes betreffen und bis jetzt einer Erklärung sich entzogen. Ein anderer Stein des Anstosses liegt ungehoben noch immer in 3, 1. Auch Reuss, dessen tüchtige Vertheidigung unseres Briefes Mangold (S. 505) mit Recht hervorhebt, kann nicht umhin, hier „überaus schroffen Uebergang“, ja „Mangel an allen Zusammenhang“ zu finden und „Textlücke“ zu vermuthen (I, S. 129). Auffällig wird immer bleiben, dass der Brief gerade da, wo er sichtlich dem Ende zuneigt (vgl. Hofmann's Commentar, S. 99), seine Mitte findet. Auch hier lässt sich ein früheres und ein neueres, eben erst im Anbruche begriffenes Stadium der Kritik unterscheiden. Denn nachdem Heinrichs und Paulus von der in Rede stehenden Thatsache Anlass genommen hatten, den Brief in zwei Schreiben zu zerlegen, Schrader aber 3, 1—4, 2 für ein unpaulinisches Einschreibsel erklärt hatte, wurde jene Behauptung von Krause, Bertholdt, Rheinwald, De Wette, diese von Hölemann zurückgewiesen. Aber schon Ewald (Sendschreiben, S. 432) fing wieder an, in 3, 2 fg. 4, 2 fg.

zwei spätere Nachträge zu finden, und Weisse (Beiträge, S. 52 fg.) liess in 3, 1 den Schluss des einen und den Anfang des zweiten Briefes zusammentreffen. Heutzutage aber setzt Hausrath den zweiten Brief, also die beiden letzten Capitel, vor den ersten (Paulus, 2. Aufl. S. 486. 488 fg. Neutestamentliche Zeitgeschichte, III, S. 87 fg. 2. Aufl. S. 398 fg.)¹⁾, und Mangold (S. 502) nimmt wenigstens von 3, 1 Anlass zur Annahme verloren gegangener Philipperbriefe. Das Aufräuschen aller Wasser der Kritik an dieser Stelle lässt vermuthen, dass hier in der That eine Klippe verborgen ist.

Bezüglich der Epheser- und Kolosserbriefe ist es für die Sachlage bezeichnend, dass, nachdem kürzlich Pfeleiderer dem Unterzeichneten darin Recht gegeben, dass der Kolosserbrief nur als Ueberarbeitung eines paulinischen Briefes zu begreifen (Der Paulinismus, S. 28), der an die Epheser aber gänzlich unecht sei (S. 431 fg.), dagegen statt der Identität des Interpolators mit dem Autor ad Ephesios vielmehr zwei nachpaulinische Schriftsteller angenommen hatte (S. 371. 441 fg.), nunmehr Hilgenfeld wieder beide Briefe in gleicher Weise für unecht hält und auch verschiedenen Verfassern zuschreibt, von welchen der zweite, der Autor ad Ephesios, auf den Schultern des ersten steht (S. 663 fg. 671 fg.). In beiderlei Beziehung stellt Reuss das gerade Widerspiel zu Hilgenfeld dar. Einzelne kleine Aenderungen zu den Paragraphen 114. 119. 122. 121. 123 beweisen zwar, dass von den neueren Verhandlungen Notiz genommen wurde. Aber trotzdem dass der Epheserbrief „in neuerer Zeit von vielen Seiten her und in zunehmendem Maasse eine ungünstige Aufnahme gefunden hat“, bleibt es doch bei der Rede von „voreiligen Hypothesen“, die „nur gegen sich selbst zeugen“ (S. 111), „und die Annahme von zwei Fälschern bleibt ein Klagezeugniss gegen die

1) Der soeben erschienene dritte Band der zweiten Auflage umfasst gerade das Leben und Wirken des Paulus und weicht von den früheren Darstellungen, die derselbe Stoff bei dem Verfasser gefunden, fast nur im Abschnitte von der paulinischen Theologie ab, die sich weniger an Holsten anschliesst.

zweifelnde Kritik, welche mit einem einzigen vielleicht eher Eindruck gemacht hätte“ (S. 108). Nun ja — Letzteres ist ja gerade versucht worden, und die Verwerthung und Fortbildung, welche die auf solchem Wege gefundenen Resultate in der Darstellung Hausrath's (III, 1. Aufl. S. 45 fg. 50. 461. 537 fg. 562 fg. 2. Aufl. S. 358 fg.) gefunden haben, dürfte immerhin ihre Möglichkeit darthun. Auch Mangold sagt, nachdem er über die betreffenden Schriften referirt: „Es will mir scheinen, als sei die Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe durch eine derartige Hypothese auf den richtigen Weg gewiesen“ (S. 536). Reuss sieht sich wenigstens zu dem Zusatze veranlasst: „Wir verkennen nicht, dass angesichts der mancherlei Eigenthümlichkeiten dieser Episteln eine gründliche Untersuchung derselben in Betreff ihrer Echtheit und ihres Verhältnisses berechtigt ist, und gestehen auch, dass einzelne Erscheinungen zu Bedenken Anlass geben. So lange darauf aber die widersprechendsten Hypothesen sich bauen lassen, welche überdies auf der Voraussetzung beruhen, dass es bis tief in das zweite Jahrhundert herab Leute in der Mehrzahl gegeben hat, welche ganz geschickt waren, den Stil des Apostels so täuschend nachzuahmen, wird es erlaubt sein, zuzusehen, ob man nicht auch auf dem alten Wege zum Ziele kommen mag“ (S. 107 fg.). Gewiss! Aber wie, wenn man diesen alten Weg Schritt für Schritt, unter Beachtung aller Wortpartikeln und Gedankenspuren wirklich gegangen und dabei die Erfahrung gemacht hat, dass man eben nicht zum Ziele kommt? Und wenn die „widersprechendsten Hypothesen“ bereits jetzt convergiren? Und wenn es sich gar nicht um „Leute in der Mehrzahl“, sondern um den Einen Autor ad Ephesios handelt, welcher nicht „tief in das zweite Jahrhundert herab“, sondern am Anfange desselben lebte? Was übrigens Hilgenfeld (S. 667 fg. 678 fg.) sowohl wie Mangold (S. 534 fg.) theils über die gekünstelten und zum Theil durchaus verfehlten Anstrengungen des Autor ad Ephesios, sich als den Apostel einzuführen, theils auch über die handgreiflichen Spuren der gnostischen Atmosphäre, darin derselbe athmet, bei-

bringen, erschöpft zwar bei Weitem nicht die ganze Masse des zu Gebote stehenden Materials, genügt aber vollkommen, um das geschichtliche Urtheil richtig zu orientiren. Allerdings wird es jetzt, worauf Holsten in der Jenaer Literatur-Zeitung (1875, S. 762) hinweist, darauf ankommen, ob der in des Unterzeichneten „Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe“ (S. 325 fg.) als paulinisch gegebene Text aus eigenen Mitteln zu existiren vermag.¹⁾

Unter den paulinischen Homologumenen möge schliesslich noch der Römerbrief zur Sprache kommen anlässlich der neuesten, ihm gewidmeten Monographie Volkmar's.²⁾ Einen Hauptvorzug dieses Werkes finden wir freilich zunächst da, wo der Verfasser selbst am wenigsten geistig schöpferisch auftritt, nämlich in dem sorgfältig ausgeführtem Wiederabdruck des besten, d. h. vaticanischen Textes des Römerbriefes, welchen in Einem Zuge vom Blatt zu lesen, ohne alle, selbst Volkmar'sche Commentare, in der That ein Genuss ist, der uns die grosse Geistesthat des Apostels mit Einem Schlage vor die Augen stellt. Dem Verfasser des Commentars kann dies freilich nicht genügen: er erklärt uns darum den Brief „im Zusammenhang“ bis in jegliches Detail. Seine Absicht geht dahin, den bisher unverstandenen Brief vor unsern Augen so zu seciren, dass auch der kleinste Theil sofort als solcher in seiner relativen Selbständigkeit erkannt wird. Ist also der Brief in seine Atome zerlegt, so fügt der geschickte kritische Anatom dieselben, ein jedes an seinem gehörigen Orte, wieder zu einem Ganzen zusammen, dessen Anblick

1) Behufs der Prüfung desselben sei es mir erlaubt, hier zu bemerken, dass lediglich aus Versehen, wie aus der Erörterung S. 79 erhellt, S. 328 am Schlusse von Kol. 3, 6 die Worte *ἐπὶ τοὺς ἰούδας τῆς ἀπειθείας* (mit kleiner Schrift) und S. 56 in Kol. 1, 3 vor *περὶ ἡμῶν* das *πάντοτε* ausfiel. Die Möglichkeit von Variationen innerhalb eines, durch das Ganze meiner Untersuchung festgestellten Rahmens ist von vornherein zugegeben.

2) „Die neutestamentlichen Briefe, geschichtlich im Zusammenhang erklärt. Erster Band: Paulus Römerbrief, der älteste Text deutsch und im Zusammenhang erklärt von Gustav Volkmar. Mit dem Wortabdruck der Vaticanischen Urkunde, 1875.“

erst jetzt uns recht erfreuen mag, da wir die *disjecta membra* kennen gelernt

Doch gehen wir zur Sache! Bisher waren wir gewohnt, in den Briefen des Apostels fast in ähnlicher Weise „Gelegenheitsbriefe“ zu sehen, wie etwa Göthe von seinen Gedichten aussagt, sie seien „Gelegenheitsgedichte.“ Alle Briefe des Paulus haben somit eine äussere Veranlassung, einen speciellen Zweck, kurz, sie sind wirkliche „Briefe“, und keine Bücher. Insbesondere seit Baur's Zeiten hat diese Anschauungsweise bei allen Theologen, die überhaupt in die Wissenschaft hineinzureden eine Berechtigung dargelegt haben, sich siegreich Bahn gebrochen. Mit nicht geringem Erstaunen sehen wir den selbstbewusstesten und kühnsten aller modernen Bibelkritiker ganz direct in die, wie man bisher meinte, ausgetretenen Geleise höchst unkritischer Kirchenväter und Theologen eintreten. Ihm ist der Römerbrief kein „Brief“, sondern ein veritables Buch, die erste christliche Dogmatik und die erste christliche Ethik in Einem. Paulus also der Erste in der Reihe der *Magistri sententiarum*, *Doctores angelici* und *seraphici*. Sein Brief das vollendete „Lehrgebäude des in seiner Innerlichkeit wahren, in seiner Gesetzesfreiheit reinen Christenthums!“ Wir haben dagegen immer noch die Bedenken bereit, welche in seiner vorsichtigen Weise schon Reuss formulirt hat: einmal, dass sich im Lehrgehalte des Römerbriefes, verglichen mit dem Ganzen des Systems viele Lücken finden, betreffend z. B. die Lehre von Christus, der Kirche, dem Abendmahl und den letzten Dingen, sodann dass positiv nur das antijudaistische Element des paulinischen Evangeliums zur Darlegung kommt (S. 98). Unserem neuesten Commentator zufolge zerfällt aber dieser sogenannte „Brief“ in mehrere hundert Partikelchen, so klein, dass sie zuweilen nur das scharfe und geübte Auge des Commentators entdecken konnte. Ein solches specialisirtes Werk kann denn freilich kein Brief mehr sein, sondern ist ein höchst überlegtes, zuvor streng durchdachtes und gegliedertes *Opus* der theologischen Wissenschaft.

Der Brief oder das Lehrbuch des Apostels umfasst nach Volkmar die Capitel 1—14. 15, 33—16, 2. 16, 21—24. Bezüglich der zwei letzten Capitel stimmt also Volkmar wesentlich mit den Resultaten der Untersuchung von Lucht und mit dem Unterzeichneten (*Zeitschrift für wiss. Theol.* 1874, S. 504 fg.), welchen Hilgenfeld (*Einl.* S. 320 fg.) nicht eines Besseren belehrt hat. Den Ausführungen über die späteren Zusätze 15, 1—32. 16, 3—20. 25—27 wird man in der Hauptsache Beifall schenken dürfen. In 16, 25—27 sieht Volkmar die doxologische Ausführung des Schlusswunsches gegenüber der ultra-paulinischen Gnosis, welche im Namen des Heidenapostels den Gott des alten Testaments als einen niederen von dem ewigen, bis auf Christus unbekannten Gott schied und die Propheten-Offenbarung verwarf, entstanden im Orient, nach dem Vorbilde von Röm. 11, 33—36 und Jud. 24. 25, also etwa um 138. Die römische Fortsetzung des Briefes liegt als conciliatorische Erweiterung des Schlusses in 15, 1—13 und als eben solche des Eingangs in 15, 14—32, endlich als persönliche Empfehlung des Apostels in 16, 3—16, vor, entstanden um 120, während die Warnung vor der Häresie in 16, 17—20 ein noch späterer Zusatz aus den Jahren 150—160 ist. Alles Uebrige ist „so echt apostolisch, wie Etwas echt sein kann.“ Der Römerbrief ist „das Streit- und Friedensschreiben des Heidenapostels an die Messiasgemeinde der Welthauptstadt, und besteht in dem Versuch des Geistesapostels, eine noch judaistisch beschränkte Mehrheit mit seiner gesetzesfreien Heilsbotschaft und deren erschütternden Erfolgen in der Heidenwelt zu versöhnen, damit aber in ihr selbst Frieden zu begründen zwischen der judenchristlichen Mehrheit und einer kleinen, aber übereifrigen paulinischen Minderheit, zur Verhütung eines Zerfalls der Gemeinde überhaupt.“ Auch Holsten hat in zwei lehrreichen Recensionen der Commentare von Hofmann (*Zeitschr. für wiss. Theol.* 1872, S. 446 fg.) und von Volkmar (*Liter. Centralblatt*, 1875, Nr. 24, S. 761 fg.) auf die conciliatorische Tendenz des Römerbriefs hingewiesen, und der Heidenapostel, der einen solchen Brief

an eine grösstentheils judenchristliche Gemeinde geschrieben, ist ja sicher kein starr- und querköpfiger Principienreiter gewesen. Schöne Worte schreibt Volkmar auch über die Bedeutung des Briefes. Er nennt ihn eines der wichtigsten und grossartigsten Schriftdenkmäler der urchristlichen Zeit, aber auch in der Literatur überhaupt einzigartig, weil „bei aller durchgreifenden Dialektik von so viel Innigkeit und Wärme der Empfindung getragen.“ So viele Schärfe des Verstandes und doch der volle Erguss eines warmen Herzens voll Mitgefühl, voll Zartheit, voll Liebe! Ein lyrischer Erguss wie Röm. 8 lässt uns den Dialektiker vergessen über den religiösen Dichter und wir müssen uns erst wieder daran erinnern, dass dieses Capitel und 1 Kor. 13 demselben Herzen und Kopfe entsprungen sind, wie Röm. 3 und 7. Wie erschütternd das selbstquälerische Wühlen im eigenen Innern Röm. 7 und wie himmlisch lieblich der heitere Götterfriede im Menschenherzen Röm. 8! Solche Hindeutungen rechtfertigen Volkmar's Wort von der Einzigkeit unseres Briefes in aller Literatur jegliches Volkes und jeglicher Zeit. Paulus ist Dialektiker, Psycholog und Dichter in Einem, aber in noch höherem Maasse als dies Alles ist er religiöser Genius, Virtuos in der Kunst, die verborgenste Saite auf dem Instrumente menschlichen Gemüths mit feiner Hand zu spielen. Diese Saite ist aber jeder Zeit in des Menschen Seele gespannt, und dass sie Paulus mit vollendeter Meisterschaft zu berühren wusste, sichert ihm, dem echten Sohne seiner Zeit und seines Volks, zugleich seine ewige Bedeutung. Denn das ist das Vergängliche, aber echt Menschliche an ihm, dass er, mit dem religiösen Conservatismus des Judenchenthums seiner Zeit ringend, dieser Zeit selbst mit derem ganzen Apparat von Vorstellungen angehört. Der Geistesapostel des Messias bekämpft und bemeistert den Gegner von dessen eigenem alttestamentlichen Standpunkt aus, also auch mit dessen eigenen Voraussetzungen und Anschauungen. „Das Alte Testament ist ihm wie dem Gegner einfach ein Orakel Gottes, dessen Worte Jeder zu deuten oder zu beleben hat nach seinem Fürwahrhalten;

von einem geschichtlichen Verständniss der alttestamentlichen Bücher keine Spur!“ In der That beweist der oft berührte innere Widerspruch, wonach der Apostel seine Lehre von der Ungültigkeit des Gesetzes aus dem Gesetz selbst zu erweisen unternimmt, wie zähe selbst in Paulus die jüdische Natur vorhielt. Der gesetzesfreie Paulus hätte diese Lehre nicht aufzustellen gewagt, wenn es ihm nicht gelungen wäre, sie durch die Künste seiner rabbinischen Hermeneutik im Gesetze selbst zu finden. So klammert sich noch an den Buchstaben der Held, der die Herrschaft des Geistes verticht! Mit allen grossen Geistern theilt auch Paulus das Geschick der Zukunft anzugehören und doch von der Gegenwart nicht lassen zu können.

Volkmar sucht nun weiter die durchaus strenge Gliederung des Briefes bis in das Einzelste nachzuweisen, wofür er die unbedingte Zustimmung von Rönsch findet (*Zeitschrift für wiss. Theol.* 1875, S. 292 fg.). Sollte er nicht gleichwohl hier des Guten zu viel gethan haben? Zwar das wollen wir keineswegs tadeln, dass er Baur's bekannter Hervorhebung der Capitel 9—11 gegenüber auch sie als den vorangehenden beigeordnet und in gleicher Weise dem allgemeinen Thema 1, 16 untergeordnet nachweist. Ebensowenig dass er in den Capiteln 12—14 keineswegs ein zufälliges Conglomerat moralischer Gemeinplätze, sondern einen nothwendigen, dem Ganzen integrirenden zweiten Haupttheil erblickt. Das Thema selbst nämlich, d. h. „die Verkündigung des Heils für Alle, die auf den Gekreuzigten als den Messias Gottes vertrauen“, theilt sich naturgemäss in „Heilsbelehrung“ oder Dogmatik (1, 16—11, 36), und in „Heilsermahnung“ oder Ethik (12, 1—14, 23), wobei uns freilich die Ausdrücke „Dogmatik“ und „Ethik“ etwas unglücklich gewählt vorkommen. Aber die Sache ist an sich richtig: wenn das Evangelium die treibende „Kraft“ genannt wird, so ist das nach seinen Grundsätzen normirte Leben die dazu gehörige Wirkung.

Der Lehrtheil zerfällt deutlich genug in die zwei Abschnitte 1, 16—8, 39 und 9, 1—11, 36. Auch Volkmar

kann eine hiervon abweichende Eintheilung nicht finden. Er überschreibt den ersten Lehrtheil also: „Rettung und Gerechtigkeit wird Jedem, der christvertrauend ist, ohne Unterschied des Mosesgesetzes, in der Heilsbotschaft Gottes enthüllt“, und den zweiten: „die Verwirklichung des Heils für Allen“, sofern „für alle Menschen, wenn sie christvertrauend sind, Rettung in der Heilsbotschaft enthüllt wird ohne Unterschied fleischlicher Abstammung für die Heiden, wie für Israel, womit sich die Verheissung Gottes an Israel vorsatzgemäss verwirklicht.“ Statt dieser im Wesentlichen doch jedesmal dasselbe sagenden Ueberschriften würde man wohl klarer so sich ausdrücken: Paulus habe im ersten Theile die aprioristisch aufgestellte Prärogative des Judenthums, im zweiten Theile die scheinbar thatsächlich eingetretene göttliche Bevorzugung des Heidenthums widerlegt. Er will nachweisen, dass weder Judenthum, noch Heidenthum im Verhältnisse zum Christenthum vor einander etwas voraus haben, vielmehr stehen sie zu ihm in gleich naher oder richtiger in gleich ferner Beziehung, und ist dieses etwas über beide gleich übergreifendes Drittes, ein Neues. Das ist jedenfalls das Ziel aller Gedankengänge des seiner Zeit genial voraus-eilenden Apostels, während freilich die Form, in welche er seine kühne Idee hüllt, recht sehr den Sohn seiner Zeit, den ehemaligen Juden, ja Pharisäer, verräth. Während also der erste Abschnitt die Universalität des Christenthums in der Art nachweist, dass er alle vermeintlichen Prärogative des Judenthums schroff zurückweist und den Juden auf die gleiche Linie stellt wie den Heiden, löst der zweite Abschnitt dieselbe Aufgabe in der Art, dass er nun umgekehrt der scheinbaren Zurücksetzung des ungläubig gebliebenen Judenthums hinter dem gläubig gewordenen Heidenthum gegenüber auf die alles ausgleichende Zeit der Erfüllung der Verheissung auch an Israel verweist. Der erste Theil erklärt den Heiden, zur Beherzigung für die Juden: ihr waret nur scheinbar hinter Israel zurückgesetzt; hatte dieses das geschriebene Mosesgesetz, so ihr das Sittengesetz in der eigenen Brust, zum beseligenden

Evangelium Christi aber standet ihr in gleichem Verhältnisse, wie jene, nämlich als Sünder und Uebertreter des Gesetzes in einem rein negativen. Der zweite Theil sagt den Juden, zur Beherzigung für die Heiden: ihr seid in Gegenwart nur scheinbar durch die Verstocktheit der grossen Mehrzahl hinter den gläubigen Heiden zurückgesetzt, aber die Zukunft wird das Gleichgewicht vollkommen wieder herstellen, so dass ihr auch jetzt schon in thesi zum erfüllten Evangelium in gleichem Verhältnisse steht, wie jene. Denn der Apostel denkt sich offenbar den Umstand, dass jetzt die Heiden einzeln, aber rasch nach einander innerhalb einer gewissen Frist berufen werden, dadurch ausgeglichen, dass alsbald nachdem die „Fülle der Heiden“ eingegangen ist, das ganze Haus Israel zugleich sich bekehrt. Die Heiden werden als Einzelne, dafür aber jetzt, bekehrt, Israel dagegen als Volk, dafür aber erst künftig auf einmal. Somit stehen auch positiv Heiden und Juden schliesslich in gleichem Verhältnisse zum Evangelium, und was etwa in Gegenwart der eine Theil, die Heiden, vor dem andern vorauszuhaben scheint, das wird in der Zukunft durch die plötzliche Gesamtbekehrung des ganzen Israel vollgültig wieder ausgeglichen. Im Verhältnisse zum Christenthum hat daher weder Judenthum noch Heidenthum, sei es negativ oder positiv, irgend eine besondere Stellung inne, sondern beide stehen zu ihm negativ und positiv durchaus in gleichem Verhältnisse.

Im Einzelnen ist die weitere Gliederung dieser Theile, besonders des ersten, schwierig und eine so sehr in's Einzelne sich verlierende Schematisirung, wie Volkmar sie mit grosser Zuversicht gibt, schwerlich im Bewusstsein des Apostels nachweisbar. Er unterscheidet nämlich im ersten Lehrtheil wieder einen begründenden (1, 18 — 3, 30) und einen bestätigenden (3, 31 — 8, 39) Untertheil, gegen welche Gliederung uns schon das äusserliche Missverhältniss beider Untertheile bedenklich machen will, zumal da grössere Ausführlichkeit doch eher bei der „Begründung“ als bei der „Bestätigung“ angezeigt wäre. Es ist gewiss vollkommen richtig, der sinnlosen Capiteleintheilung zum

Trotz in 3, 31 den Anfang eines neuen Abschnittes zu sehen, nur hat uns Volkmar mit seinen scharfsinnigen, aber von Rönsch (Zeitschrift für wiss. Theologie, 1875, S. 293) doch zu unbedingt acceptirten Bemerkungen über des Paulus Art, seine gedachte Interpunktion und Gliederung durch Partikeln, Fragen u. s. f. anzudeuten, nicht überzeugen können, dass der Abschnittsanfang in 3, 31 dem von 1, 18 an Gewicht coordinirt sei. Auch Holsten (S. 762) hält für unmöglich, den genannten Vers in seiner thematischen Bedeutung bis 8, 39 reichen zu lassen. Am richtigsten findet Lipsius (Protestantenbibel S. 486. 540) einen neuen Anfang 6, 1, wie ja denn auch die Frage allerdings das Anzeichen eines Neuen zu sein pflegt. Vortrefflich aber hat Holsten in der angezogenen Anzeige des Hofmann'schen Buches (S. 452) darauf hingewiesen, wie der Apostel sich bemühe, sein gesetzesfreies Evangelium zu vertheidigen gegen das religiös-dogmatische, wie auch gegen das religiös-ethische Bewusstsein des Judenchristen. Gegen die Einwände des erstern wendet sich der erste (1, 18 — 5, 21), gegen die des letzteren der zweite (6, 1 — 8, 39) Untertheil, so jedoch, dass Capitel 5 eine Art Mittelstellung einnimmt, indem es die neue Weltanschauung, in welcher das Gesetz keine Stätte mehr hat, dem Bewusstsein der Leser nochmals nahe bringt.

In seinem ersten „begründenden“ Theil lässt Volkmar weiterhin die „Gerechtigkeit und Rettung durch Gott selbst mittelst Christvertrauens ohne Unterschied des Gesetzes“ begründet werden erstens in langer Ausführung aus der Gerechtigkeit Gottes selbst (1, 18 — 3, 28) und zweitens sehr kurz und beiläufig aus Gottes Einigkeit (3, 29 bis 30). Uns erscheint es als entschiedener Missgriff, die zwei Verse 3, 29, 30 dem ganzen langen Abschnitt 1, 18 bis 3, 28 beizuordnen. Des Weiteren schematisirt der Verfasser also: die Begründung aus Gottes Gerechtigkeit (1, 18 bis 3, 28) ist geführt theils negativ durch Hinweis auf seine strafende Gerechtigkeit (1, 18 — 3, 8), theils positiv durch Hinweis auf seine gerechtmachende Gerechtigkeit (3, 9—28). Gottes strafende Gerechtigkeit trifft alle Ver-

schuldung jeglicher Art (1, 18—32), und alle jüdische Entschuldigung jeder Art (2, 1—3, 8). Jene Verschuldung jeder Art gegen Gottes Majestät (1, 18—32) ist heidnischer Seits wesentlich Verleugnung des Wesens Gottes als des Uebersinnlichen durch Abgötterei (1, 19—27) und jüdischer Seits Verleugnung des göttlichen Willens durch mancherlei Arten von egoistischer Verfehlung (1, 28—32). Die jüdischen Entschuldigungen halten Gottes Strafgechtigkeit nicht auf (2, 1—3, 8), da der die Heiden als „Sünder“ schlechthin verurtheilende Jude heidnische Laster selbst verübt (2, 1—16); die wirklichen Vorzüge Israels aber, wie Beschneidung (2, 19—29) und Messias-Verheissung (3, 1—8), sind ohne Werth, so lange der Jude sie sich nicht geistig zu eigen macht (2, 17—3, 8). Die positive Ausführung, auf Gottes gerechtmachende Gerechtigkeit, d. h. wohl Gnade, hinweisend, fasst zuerst das Ergebniss des Vorangehenden dahin zusammen, die ganze Welt, jüdische wie heidnische, stehe unter der Macht der Sünde (3, 9—20) und zeigt sodann die Verwirklichung der Versöhnung durch die gerechtmachende That der Gnade in Jesus Christus (3, 21—28). Der langen Begründung aus Gottes Gerechtigkeit (1, 18—3, 28) sollte nunmehr also in fast armseliger Weise die zweite aus Gottes Einigkeit in zwei Versen (3, 29—30) nachhinken! Und nicht minder muss auffallen, dass Volkmar plötzlich und ohne äussere textuelle Veranlassung in 1, 28—32 ein anderes Subjekt findet, als in den Versen zuvor. Auch Holsten (S. 762) fühlt ebenso wie wir. Ist es auch richtig, dass von 1, 28 an die Beziehung auf speciell heidnische Laster zurücktritt und die Schilderung sich zu einem Gesamtbild der vorchristlichen, sündlichen, Menschheit erweitert, so können wir doch nicht von 1, 28 an speciell jüdische Laster bezeichnet finden, und die Ausdrücke daselbst handeln doch eher von dem allgemeinen sittlichen Gottesbewusstsein, wie es auch der Heide hatte, als von dem durch das Mosaische Gesetz viel bestimmteren jüdischen Gottesbewusstsein. Auch die plötzliche Anrede in 2, 1 deutet eher Verschiedenheit als Gleichheit der Sub-

jekte in beiden Capiteln an. Das erste Capitel stellt somit die heidnische Welt, das zweite die jüdische Welt als der Strafgerechtigkeit Gottes verfallen dar. Das Wesen der heidnischen Ungerechtigkeit ist verfinsterte Gotteserkenntnis (1, 18—23), die, nach dem Spruche „wie dein Gott, so du selbst“, Unsittlichkeit als ihre eigene Strafe zur Folge hat (1, 24—32). Das Wesen der jüdischen Ungerechtigkeit ist ein falsches, unsittliches Vertrauen auf vermeintliche Vorrechte, als habe Gott dem auserwählten Volk gegenüber besondere, von den sonst gültigen Gesetzen abweichende, Maximen seines Handelns (2, 1—10), deren Unterpfänder Gesetz (2, 11—24), Beschneidung (2, 25 bis 29) und Verheissung (3, 1—8) sein. Nein, wie beider sittliches Verhalten das gleiche ist, so stehen auch beide in gleichem Verhältnisse zu Gott (3, 9—20). Ob deshalb letzterer Abschnitt als der positive bezeichnet werden darf, was Holsten (S. 762) wenigstens bestreitet, lassen wir dahingestellt.

Wäre die Gerechtigkeit Gottes ihrem Wesen nach nur Strafgerechtigkeit, so wäre, nach dem Gesagten, die Menschheit, die Heiden ohne das Gesetz und die Juden mit dem Gesetz, verloren. Nun aber ist die Gerechtigkeit Gottes ihrem Wesen nach, weil im Dienste seiner Liebe, vielmehr Gnade. Sie ist von Seiten Gottes Gnadengerechtigkeit, von Seiten des Menschen Glaubensgerechtigkeit zu nennen. Sie ist univesell für Heiden und Juden (3, 21—26), hat keinen Zusammenhang mit dem „Gesetze“ sondern löst Juden wie Heiden von der Verpflichtung auf dasselbe (3, 27—30) und bewahrt doch den historischen Zusammenhang mit der alttestamentlichen Heilsgeschichte, zwar nicht durch Moses, aber doch durch Abraham (3, 31 — 4, 25). Weil das Wesen der Gerechtigkeit Gottes nicht nur Strafgerechtigkeit, sondern vor allem zuerst Gnadengerechtigkeit ist, wird ihre Folge für den Einzelnen nicht mehr „Zorn“, sondern Frieden und Versöhnung (5, 1—11), für das Ganze der Menschheit aber ein neuer Anfang, eine Wiedergeburt der Menschheit, eine neue Entwicklung nach oben hin, sein (5, 12—21).

Unser erster Theil erstreckt sich also um ein gut Stück (3, 31 — 5, 21) weiter, als derjenige Volkmar's, und wir gewinnen dadurch ein grösseres Ebenmaass für die zwei Untertheile des ersten Haupttheils. Was wir über Volkmar hinaus dem ersten Untertheil zuweisen, bildet bei diesem den ersten Abschnitt des zweiten. Wenn aber nach Volkmar der ganze zweite Untertheil (3, 31 — 8, 39) nachweisen will, dass der Grundsatz von der Glaubensgerechtigkeit vom Gesetze selbst bestätigt werde, muss unter „Gesetz“ bald der historische Begriff des Gesetzes Moses — und auch dieser wieder das eine mal im engeren Sinne der Thora, das andere mal im weiteren Sinne des Alten Testaments überhaupt — bald der philosophische oder besser religiös-ethische Begriff desselben als des göttlichen Willens, wie er im Sittengesetz sich offenbart, verstanden werden. Nur so kann Paulus sagen, er richte das „Gesetz“ auf. Das „Axiom“ 3, 31 bestätigt sich nach Volkmar einmal aus der Genesis des (mosaischen) Gesetzes (4, 1 — 5, 23) und ferner aus dem Wesen des (göttlichen, sittlichen) Gesetzes (6, 1 — 8, 39). Dass ein Abschnitt wie 5, 1—11 und wieder 5, 12—21 lediglich dazu dienen soll, das Axiom 3, 31 zu „bestätigen“, wollte auch Holsten (S. 762) nicht glauben; die Stelle 5, 20, 21 z. B. richtet das Gesetz, von dem hier die Rede sein soll, das Mosaische, sicher nicht auf. In der Betrachtungsweise des Abschnitts 4, 1—5, 23 scheint uns überhaupt die unklarste Partie des Buches zu liegen; hier werden seine Ausführungen uns bisweilen geradezu unverständlich, z. B. 5, 1—11 sei die Voraussetzung, 5, 12—21 die Folgerung aus jener, und der ganze Abschnitt 5, 1—21 zeige, wie das Gerettetwerden zum Leben allein durch Christvertrauen mit dem Gesetzbuche in seiner Angabe über den Stammvater aller Menschen, Adam, — aber doch wohl nur gegensätzlich? — übereinstimme. Man erhält den Eindruck, dass hier unnatürlicher Zwang ausgeübt werde, einem künstlich hergestellten Schema zu lieb.

In unserem zweiten Untertheil (6, 1 — 8, 39) vertheidigt Paulus sein Thema 1, 16, 17 gegenüber den Einwen-

dungen, die das religiös-ethische Bewusstsein des Judenthums aller Orten dagegen erhebt. Er geht dabei zunächst negativ zu Werke, indem er alle Einwendungen niederschlägt (6, 1—7, 25). Hier ist nach Volkmar 7, 19, 20, nach Holsten (S. 761) 7, 19—21 wiederholender Zusatz aus 7, 15—17. Positiv erweist Paulus sodann die Identität der neuen Lebensordnung der durch das Evangelium von der Gnadengerechtigkeit Gottes und von der Glaubensgerechtigkeit des Menschen Geretteten mit der ewigen sittlichen Lebensordnung Gottes in der Freiheit der Kinder Gottes (8, 1—39). Eine weitere Specialisirung erachten wir gerade in diesem Abschnitt für nicht rathsam. Volkmar sieht in 6, 1—8, 39 den zweiten, die Bestätigung des Axioms 3, 31 aus dem Wesen des Gesetzes enthaltenden Abschnitt, und zwar decke 6, 1—7, 6 die Verpflichtung des Menschen auch ohne Gesetz auf, während 7, 7—8, 39 die Erfüllung des Gotteswillens — also nicht die Aufrichtung des „Gesetzes“ 3, 31 — als erst durch das beim Nichtmehrgelten des an sich unfähigen Gesetzes (7, 7—25) freie Walten des Geistes Christi allein (8, 1 bis 39) ermöglicht nachweist.

Ueber den zweiten Untertheil des ersten Haupttheils, d. h. über die Capitel 9—11 herrscht unter den Auslegern weit grössere Uebereinstimmung und begnügen wir uns deshalb mit der einfachen Wiedergabe des Volkmar'schen Schemas. Der zweite Lehrtheil hat zum Thema: die Rettung Aller ohne Unterschied der fleischlichen Abstammung durch Gottes Erbarmen zur Erfüllung seiner Verheissung an Israel. Die Verse 9, 1—6 bilden das Vorwort; das Thema selbst wird abgehandelt in zwei Untertheilen, sofern „die vorsatzgemässe Erfüllung der Verheissung“ in 9, 6—10, 21 nachgewiesen wird gemäss dem Wesen, worin sie besteht, dem freien Erwählen Gottes (9, 6—29), und gemäss der Bedingung, woran sie geknüpft ist, dem Vertrauen auf den Messias Aller (9, 30—10, 21); sofern weiter „die endliche Verwirklichung des Heils für Alle, auch für Israels Fülle“ (11, 1—32) nachgewiesen wird nach ihrer Möglichkeit beim Alleingelten des höhern

Gotteswillens (11, 2—10) und nach ihrer vollen Sicherheit in der erfüllten Zukunft (11, 11—32). An die Stelle dieser beiden Gesichtspunkte setzt Holsten (S. 762) die Bekehrung eines Theils von Israel in der Gegenwart, die des Ganzen in der Zukunft. Unter allen Umständen kann sich das Schlussergebniss des ganzen Lehrtheils zusammenfassen in die Erkenntniss: allersammt erbarnt sich der ewig weise Gott (11, 33—36).

Der zweite Haupttheil des Briefes enthält die „Heils-ermahnung der Gnade oder die Ethik“, das Princip des christlichen Lebens, seine Auffassung nämlich als eines „vernünftigen Gottesdienstes in völliger Sinnerneuerung“ sofort voranstellend (12, 1—2). Die christliche Ethik zerfällt nach 12, 2 in das Allen „Heilsame“ (12, 3—21), näher in Selbstbescheidung (12, 3—8) und Bruderliebe (12, 9—21); ferner in die besonderen Lehrermahnungen über das „Wohlanständige“ gegenüber der Welt, an Judenchristen besonders gerichtet (13, 1—14), und über das „Vollkommne“ im liebenden und schonenden Verhalten gegenüber beschränkten Brüdern, besonders an paulinische Heidenchristen gerichtet (14, 1—23).

Als gründlich beseitigt kann übrigens wie durch diesen Commentar, so überhaupt durch die gesamte Forschung der Gegenwart, soweit sie dem Römerbriefe zugewandt ist, die ältere Meinung von dem vorwiegend heidenchristlichen Charakter seines Lesepublikums gelten. Zu den trefflichen Bemerkungen von Reuss (S. 96. 99 fg.) Schenkel (Bibel-Lexikon, V., S. 109) und Hilgenfeld (S. 305 fg.), kommt nun auch die Zurücknahme der entgegengesetzten Ansicht Bleek's durch seinen neuesten Herausgeber Mangold (S. 481), kommt die wiederholte Darstellung Hausrath's (Zeitgeschichte, III., S. 63 fg. 2. Aufl. S. 392 fg.), kommt endlich der Vortrag von Seyerlen über „Entstehung und erste Schicksale der Christengemeinde in Rom“ (Tübingen 1874, S. 9 fg.).

So fehlt es auch in dem hier behandelten Abschnitte aus dem Gebiete der neutestamentlichen Kritik nicht an Anzeichen des Fortschrittes, ja der Sammlung der ur-

theilsfähigen Geister um erstrittene Resultate. Sind derselben noch weniger, als es angesichts der Menge von thätigen und leistungsfähigen Kräften sein könnten, so liegt der Grund hiervon eben darin, dass ein ansehnlicher Theil der zur Mitarbeit Berufenen diesen ihren Beruf immer noch vielmehr im Sinne der Gegenarbeit gegen jede Kritik überhaupt auffasst. Sonst wäre es nicht möglich, dass wir noch heute uns gegen die paulinische Abfassung eines Hebräerbriefes, gegen die Authentie eines zweiten Petrusbriefes u. s. w. in der dargelegten Weise zu verhalten hätten. In keiner anderen Wissenschaft wäre es denkbar, dass so vollkommen spruchreife Fragen von den angeblichen Vertretern und Fortbildnern der Wissenschaft selbst immer noch geflissentlich in der Schwebe gehalten werden. Dafür weiss aber auch keine andere Wissenschaft von einem solchen Druck zu erzählen, wie er schon seit lange, und heute nicht minder als sonst, eben auf der kritischen Theologie lastet. Wer die ungünstigen Verhältnisse, unter welchen sie zu arbeiten gezwungen ist, in Anschlag bringt, der wird ihren Leistungen billige Anerkennung nicht versagen.¹⁾

1) S. 260, Z. 6 v. u. lies Origenes statt Dionysius.

Der Brief an die Philipper.

Eine exegetisch-kritische Studie

von

C. Holsten.

Teil III.

Die Kritik der Form.

Die Kritik der Form hat die Aufgabe, aus der Eigentümlichkeit des Sprachstoffes, des Stils, der Composition des Philipperbriefes seine Uebereinstimmung mit den anerkannten Briefen des Paulus oder seinen Unterschied von denselben zu erkennen.

Die Aufgabe könnte leicht scheinen. Paulus ist ein ursprünglicher Geist. Er hat für die neue Religion Jesu Christi eine neue Theologie, für diese neue Theologie eine neue Sprache geschaffen. Sein Stil ist der Abdruck seines eigentümlichen Denkens und in neuer Stilform hat er seinen Gemeinden seine Gedankenwelt mitgeteilt. So sollte Er von jedem, der nicht Er selber war, sofort zu unterscheiden sein.

Aber die Macht seiner Individualität war so gross, dass jede andere, die in ihren Lebenskreis trat, von ihr beherrscht wurde. Mit der bewundernden Liebe des Gemütes verband sich die staunende Anerkennung des Gedankens, dem in der grossartigen Weltanschauung des Paulus die entzückende Gewissheit der Weltversöhnung aufging, um alle näher tretenden Geister zu unterwerfen. Und je weniger diese den reinen Gehalt der Gedankenwelt des Paulus oft begriffen, um so sklavischer hielten sie sich an die äussere Form. So erklärt sich die Erscheinung, dass in einer Reihe von schriftlichen Denkmälern des Kanon Männer, welche aus dem Eifer für dieselbe Sache,

die Paulus vertreten, und aus der gewissen Ueberzeugung ihrer geistigen Einheit mit ihm den Mut schöpften, in seinem Namen zu ihrer Gegenwart zu reden, auch in seiner Sprache redeten, weil nur seine Gedanken in seiner Sprache die Nahrung und der Gehalt ihres Bewusstseins geworden war.

Darum aber ist es oft so schwer, den beherrschten Geist von dem Herrschergeiste zu unterscheiden. Und nur dem zugleich sorgfältigsten und vorsichtigsten Eindringen gelingt es, den Nachahmer von dem Vorbilde sicher zu unterscheiden.

a. Die Kritik des Sprachstoffes.

Um die Spur einer unterschiedenen Individualität des Verfassers des Philipperbriefes vom Paulus in der Sprache nachzuweisen, muss man zuerst den unterschiedenen Sprachstoff von dem gemeinsamen absondern.

Hierbei müssen zugleich die Begriffswörter von den Formwörtern gesondert werden. Während in den Formwörtern sich das abstrakte, allgemeine und in allen gleiche Denken ausprägt, und nur etwa in besonderem Gebrauche der Präpositionen, der Conjunktionen, der modalen Formwörter Eigentümlichkeit des Denkens sich verkündet, spricht sich in den Begriffswörtern der besondere Gehalt eines Geistes, seine Besonderheit in den Anschauungen, Vorstellungen, Begriffen aus, durch welche er die Welt des ihn umgebenden Seins zum Bewusstsein gestaltet.

Für das entscheidende Gewicht aber, welches dem besonderen Sprachstoffe für den Schluss auf eine besondere Individualität gegeben wird, muss das Nichtpaulinische, das Unpaulinische, das Widerpaulinische geschieden werden. Das Nichtpaulinische, der besondere Sprachstoff, der bei Paulus sich nicht findet, entscheidet an sich nichts, entscheidet für die Möglichkeit einer besonderen Individualität nur etwa da, wo er als Ausdruck eines gleichen geistigen Stoffes und wo er in Masse auftritt. Denn es ist nicht anzunehmen, dass Paulus in seinen anerkannten Briefen seinen Sprachstoff erschöpft habe. Auch das Unpaulinische, die Wörter, welche an sich bei Paulus, aber

im Philipperbrief in besonderen Beziehungen vorkommen, entscheidet nicht, sondern verstärkt nur die Möglichkeit eines besonderen Verfassers. Nur das Widerpaulinische, die Wörter, welche an sich bei Paulus, im Philipperbriefe aber in einer der prinzipiellen Eigentümlichkeit der Paulinischen Sprache widersprechenden Bedeutung vorkommen, entscheidet sicher.

Weiter aber sind die Wörter nicht allein in ihrer Vereinzelung zu untersuchen, sondern in ihrer Beziehung zu einander, in ihrer Verbindung mit anderen zur Bildung von zusammengesetzten Ausdrucks- und Vorstellungsformen. Denn erst in diesen ihren Beziehungen und Verbindungen untereinander mitten im Gedanken öffnen die Worte ihre eigentümliche Seele. Und wie die menschliche Individualität überhaupt, so erzeugt sich auch die sprachliche Individualität nicht dadurch, dass in den Unterschiedenen verschiedene einfache Elemente zusammentreten, sondern dass dieselben einfachen Elemente in Unterschiedenen verschieden sich mischen.

Endlich sind nicht nur die Wörter in Rechnung zu ziehen, welche sich vorfinden, sondern gerade ebenso sehr diejenigen, welche sich nicht vorfinden, welche aber unter Voraussetzung der Aechtheit des Philipperbriefes zu erwarten waren. Denn die besondere Eigentümlichkeit eines Schriftstellers verrät sich unter Umständen ebenso sehr durch das, was er sagt und wie er es sagt, als durch das, was er nicht sagt, und wie er es anders sagt.

Beginnen wir nun mit dem Aeusserlichsten, mit der Zahl. Auf Grundlage von Tischendorf's editio octava critica major herrscht Paulus in den vier anerkannten Briefen über 1848 Wörter und zwar über 1599 Begriffswörter (722 Verba, 634 Substantiva, 215 Adjektiva, 28 substantivische und adjektivische Adverbia) und 249 Formwörter.¹⁾

1) Die Formwörter sind nach ihrer logischen Bedeutung gezählt — *εως* als Präposition und als adverb. Formwort der Zeit; *μὲν* — *δέ* besonders; *ἢ* als disjunct. und comparat. Partikel (aber nicht *ἀλλ'* *ἢ*); *ἄρα* neben *ἄρα* und *ἄρα οὖν* besonders; *οἷ* als Exponent des Substantivsatzes und als causale Conj.; *εἰ μὴ* und *εἰὰ μὴ* (einmal) neben *εἰ*

Zieht man aber die Wörter ab, welche in den wahrscheinlich unächten Stellen (Röm. cap. 15; 16. 3—20 und 25—27; cap. 11, 9. 10; 2 Cor. 6. 14—7, 1;¹⁾ 11. 32. 33) sich finden, so bleiben 1545 Begriffswörter (701 Verba, 612 Substantiva, 208 Adjektiva, 24 Adverbia) und 249 Formwörter. Dazu kommen 102, oder nach Abzug der in den unächten Stellen vorkommenden, 73 Eigennamen. Diese bleiben bei der Vergleichung unberücksichtigt. Der Philipperbrief aber umfasst 434 Wörter mit 19 Eigennamen, und zwar 325 Begriffswörter (130 Verba, 144 Substantiva, 42 Adjektiva, 9 Adverbia) und 109 Formwörter.

Als erste Besonderheit des Philipperbriefes ergibt sich hier im Verhältnisse zu Paulus ein merkwürdiges Ueberwiegen der substantivischen Begriffswörter über die verbalen.

Gemeinsam mit den Paulusbriefen hat der Philipperbrief folgende Verba:

αἰσχύνομαι (zu dem im N. T. einzigen *αἰσχύνομαι ἐν* 1. 20 cf. 2 Cor. 9, 4), *ἀκούω*, *ἀναπληροῦν*, *ἀπειναι*, *ἀπεκδέχεσθαι*, *ἀποθνήσκειν*, *ἀποκαλύπτειν*, *ἀσθενεῖν*, *ἀσπάζεσθαι*, *βλέπω*, *βούλομαι*, *γίνεσθαι*, *γινώσκω*. (Eigentümlich steht dies Wort im Philipperbriefe nur im Sinne des Kennens (2. 22) oder des Kennenlernens und Erfahrens einer äusseren oder inneren Tatsache (1. 12; 2. 19; 3. 10; 4. 5) im Gegensatze zu *ἄγνοεῖν*, also nur von einer Tätigkeit des Bewusstseins, nicht des Denkens und Erkennens im eigentlichen Sinne. Eigen ist auch *γνωσθῆναι τινί* 4. 5 cf. nicht sowol 1 Cor. 14. 7. 9 als Math. 10. 26 (6; 3) Lc. 8. 17; 12. 2 cf. 24. 35. Act. 9. 24) *γράφειν*, *διώκειν*, *δοξεῖν*, *δοκιμάζειν*, *δουλεύω*, *δύνασθαι*, *ἐγγίζειν*, *εἶναι*, *ἐλεεῖν*, *ἐλπίζειν*, *ἐνάρχεσθαι*, *ἐνδυναμοῦν* (aber zu *ἐν τῷ ἐνδυναμοῦντί με* cf. nur

und *ἐὰν*, aber nicht *ἐκτος ἐί μή*; *εἰ καί* und *ἐὰν καί* besonders; *ὥς* als conj. und modales Formwort, ebenso *ὥσπερ*, und *ὥς ἄρ* als Zeitpartikel; *πολύ*, *πολλά*, (*τὰ πολλά*), *πολλῷ* und *πόσω* neben *πολύς* und *πόσος*; *μόνον* als Adversativpartikel und Adverbium der Intensität; aber *πρότερον* und *τὸ πρ.*, *δευτέρον* und *τὸ δευτ.*, *λοιπόν* und *τὸ λοιπόν* nur je einmal.

1) Die gezwungene Verteidigung dieser Stelle durch Klöpfer in seinem trefflichen Commentare, wird bei Unbefangenen die Gewissheit der Unächtheit dieser Stelle verstärkt haben.

1 Tim. 1, 12; 2 Tim. 4, 7); ἐξέρχεσθαι, ἐξομολογεῖσθαι, ἐπιζητεῖν, ἐπιμένειν (aber einzig im N. T. ἐπιμένειν ἐν τῇ σαρκί) ἐπιποθεῖν, ἐπιτελεῖν, ἐρεῖν, ἐρχεσθαι (aber ἐρχ. εἰς τι 1, 12 unpaulinisch). εὐρίσκω (2. 8 cf. 2 Cor. 11, 12; 12, 20; aber nicht 3, 9) εὐχαριστεῖν, ἔχειν, ζῆν, ζητεῖν, ἡγεῖσθαι (2. 25 cf. 2 Cor. 9, 5; aber ἰγ. mit doppeltem Akkusativ 2, 3, 6; 3, 7, 8 unpaulinisch), θέλειν, ἰδεῖν, ἰσχύω, κάμπτειν, καταγγέλλειν, καταλαμβάνειν, κατεργάζεσθαι, κανχᾶσθαι, κερδαίνειν, κηρύσσειν (1, 15; aber doch τὸν Χριστὸν κηρύσσειν trotz 1 Cor. 15, 12 fast unpaulinisch), κλαίειν, κοπιᾶν, λαλεῖν, λαμβάνειν, λατρεύειν, λέγειν, λογίζεσθαι, μανθάνειν, μένειν, μεριμνᾶν, οἶδα (aber οἶδα c. inf. 4, 12 unpaulinisch), παρακαλεῖν, παραλαμβάνειν, παραμένειν 1, 25, πᾶσχειν (aber π. ὑπέρ τινος 1, 29 unpaulinisch), πέποιθα (2. 24; aber nicht 1, 6, 14, 25; 3, 3, 4), πεινᾶν, πέμπειν, πιστεύειν, πλεονάζειν, πληροῦν (2, 2; 4, 19, πληρ. τὴν χαράν τινος an sich einzig, aber cf. 2 Cor. 10, 6 und nicht gleich 2 Tim. 1, 4. Aber 1, 11 πεπληρωμένος c. acc. und 4, 18 das absolute πεπληρωμαι unpaulinisch), ποιεῖν, πράσσειν, προσδέχεσθαι, σκοπεῖν (3, 17; aber σκοπεῖν τὰ ἑαυτῶν 2, 4 unpaulinisch), στήκειν, στοιχεῖν (aber τῷ αὐτῷ 3, 16 einzig im N. T.), συγχαίρειν (2. 17, 18; gedacht nach 1 Cor. 12, 26?), συνέχεσθαι, τολμᾶν, τρέχειν, ὑπακούειν, ὑπάρχειν, ὑποτάσσειν, ὑστερεῖσθαι, ἠθάνειν, ἠρορεῖν (aber φρ. ἐν ἑαυτῷ 2, 5 und φρ. ὑπέρ τινος 1, 7; 4, 10 unpaulinisch) φρουρεῖν (aber φρ. τὴν καρδίαν einzig im N. T.), χαίρειν (aber χ. ἐν 1, 18 unpaulinisch), χαρίζεσθαι.

Nichtpaulinisch sind dagegen:

ἀδικορεῖν, αἰρεῖσθαι (2 Cor. 9, 7), ἀκαιρεῖσθαι á. é., ἀναθάλλιν α. é., ἀναλύειν (auf den Tod bezogen nur hier, cf. Luc. 12, 36; 2 Tim. 4, 6), ἀπέχειν, ἀπιδεῖν á. é., ἀποβαίνειν εἰς (nur Luc. 21, 13), ἐπέχειν τι á. é., ἐπιλανθάνεσθαι, ἐρωτᾶν, εὐρυχεῖν á. é., ἐπεκτείνεσθαι á. é. (2 Cor. 10, 14), μνεῖσθαι á. é., οἶεσθαι, παραβολεύεσθαι á. é., πολιτεύεσθαι (nur Act. 23, 1), πύρεσθαι á. é., σπένδεσθαι (nur noch 2 Tim. 4, 6), συγχοινωνεῖν, συλλαμβάνεσθαι (nur Luc. 5, 7), συμμορφίζεσθαι á. é., συναθλεῖν (nur 1, 27; 4, 3 cf. Röm. 15, 30. Aber Hebr. 10, 32), ταπεινοῦσθαι

als medium zum Ausdruck eines Zustandes *ἀ. ἐ., τελειοῦσθαι, ὑπερνωοῖν ἀ. ἐ., χορτάζεσθαι.*

Unpaulinisch aber sind:

γνωρίζω. Einzigartig im N. T. ist 1, 22, wie nur in der Sprache der Klassiker und der LXX; und wie 4, 6 kommt das Passiv nur vor im Ephesierbriefe 3, 3. 5. 10 und Röm. 16, 26. Trat das Wort 1, 22 für *γινώσκω* ein wegen der eigentümlichen Bedeutung dieses Verbums in unserem Briefe?

δέχεσθαι. In der sinnlichen Bedeutung von 4, 18 mit dem acc. rei und *παρά* nur noch Act. 22, 5.

ἐγείρειν. In der Bedeutung 1, 17 ganz einzig im N. T. Bei Paulus steht es bis auf Röm. 13, 11 nur von der Auf-erweckung Christi.

ἐνεργεῖν. Das zweite *ἐνεργεῖν* 2, 13 steht ganz einzig im N. T., insofern das Aktiv sonst nur von der Wirksamkeit transcendenter Kräfte steht. Auch der Gegensatz von *θέλειν* und *ἐνεργεῖν* einzig im N. T.

ζημιωθῆναι τι 3, 8. Bei Paulus steht das Wort nur absolut, 2 Cor. 7, 9; 1 Cor. 3, 15. (cf. Mat. 16, 26. Mrc. 8, 3, Luc. 9, 25).

καταντᾶν. Es steht 3, 11 in übertragener Bedeutung, während es 1 Cor. 14, 36 vom örtlichen, 10, 11 vom zeitlichen Hingelangen gebraucht ist.

καῖσθαι. Im Sinne von 1, 17 nur noch 1 Thss. 3, 3.

κενοῖν ἑαυτόν 2, 7. Einzig im N. T. und nicht gedeckt durch Röm. 4, 14.

κοινωνεῖν τινι εἰς τι (cf. *κοινωνία εἰς τὸ εὐαγγέλιον* 1, 5). Es steht 4, 15 einzig im N. T. und wird nicht gedeckt durch 2 Cor. 9, 13, Röm. 15, 26.

μεγαλύνειν 1, 20. In übertragener Bedeutung nur Luc. 1, 46; Act. 5, 13. 10, 46. 19, 17.

μετασχηματίζειν 3, 21. Paulus hat das Wort (2 Cor. 11, 13. 14. 15), aber nicht von der Umformung des Auferstehungsleibes. Hier *ἀλλαγῆναι* 1 Cor. 15, 51. 52. (cf. aber 1 Cor. 7, 31).

προσεύχομαι mit *ἵνα* zum Ausdruck des Objekts der Bitte. Doch steht Röm. 1, 10 *εἰπὼς* als Ausdruck einer Zweckvorstellung.

ταπεινοῦν 2, 8 auf Christum bezogen. Einzig im N. T., aber vielleicht gedeckt durch 2 Cor. 11, 7.

ὑπερέχων mit dem gen. pers. 2, 3 und dem acc. rei 4, 7. Einzig im N. T.

φαίνεσθαι 2, 15. Im Sinne von Mth. 2, 7. 24, 27; Jak. 4, 14.

Dazu kommen noch folgende Verba, welche schon oben unter den gemeinsamen aufgezählt, an einzelnen Stellen im Philipperbriefe unpaulinisch gebraucht sind:

διώκω 3, 12 ohne Objekt; unpaulinisch; und *διώκω εἰς* (*τὸ βραβεῖον*) 3, 14. Einzig im N. T. (auch nicht Act. 26, 11).

οἶδα mit folgendem Infinitiv 4, 12. Unpaulinisch.

ἐρχεσθαι εἰς τι 1, 12. Einzig im N. T. cf. 2 Macc. 8, 8.

ἐνύρισκεσθαι ἐν τινι 3, 9. Unpaulinisch. Wohl nach 2 Cor. 5, 17.

ἡγῆσθαι mit doppeltem Akkusativ 2, 3. 6; 3, 7. 8. Unpaulinisch (Paulus hätte wol *λογίζεσθαι* gesagt).

πέποιθα mit dem dat. rei 1, 14. Nur Philem. 21; *πέποιθα ἐν* 3, 2 einzig im N. T.

πληροῦσθαι. In der Bedeutung von 1, 11 hat es Paulus mit dem dativ cf. Röm. 1, 27. 2 Cor. 7, 4. Mit dem gen. steht es Röm. 15, 14 cf. 15, 13 ex. v. l., wie sonst im N. T. Zum acc. cf. Col. 1, 9. Unpaulinisch ist auch das absolute *πεπλήρωμαι* 4, 18 cf. Eph. 3, 19; Col. 2, 10.

φρονεῖν τι ὑπὲρ τινος 1, 7 und 4, 10 und *ἐν ἑαυτῷ* 2, 5. Einzig im N. T.

χαίρειν ἐν τινι 1, 18 (cf. 1 Cor. 13, 6. 16, 17; 2 Cor. 7, 13. Aber Luc. 10, 20; Col. 1, 24).

Ziehen wir das Ergebnis. Gemeinsam mit den Paulinischen Briefen hat der Philipperbrief 89 Verba, eigentümlich hat er 27 (mit 12 *ἀ. ἐ.*); unpaulinisch gebraucht er durchweg 15 Verba, an einzelnen Stellen 9 Verba. Ist die Gesamtsumme der Verba 130, so ist also $\frac{1}{3}$ der Verba nichtpaulinisch — es fehlt 1—2 — und unpaulinisch. Und zählt man die 9 Verba hinzu, welche zum Teil unpaulinisch gebraucht sind, so ist über $\frac{1}{3}$ der Verba des Philipperbriefes nichtpaulinisch und unpaulinisch. Dazu sind unter den nichtpaulinischen Verben fast die Hälfte *ἅπαξ εἰρημένα*.

Substantiva hat der Philipperbrief mit den Paulusbriefen folgende gemeinsam:

ἀγάπη, ἀδελφός, αἰσχύνῃ, αἰών, ἀλήθεια (1, 18; aber doch der dat. adverbial einzig im N. T.). ἀνάστασις, ἄνθρωπος, ἀντιζείμενοι, ἀποκαταδοκία, ἀπόστολος (2 Cor. 8, 23), ἀπωλεία, βραβεῖον, γένος, γλῶσσα, γόνυ, δέσεις, διαλογισμός, δικαιοσύνη, δοκιμή, δόξα, δοῦλος, δύναμις, εἰρήνη, ἐκκλησία, ἐλπίς, ἐνδείξις, ἔπαινος, ἐπίγνωσις, ἔργον (nur im Sinne der Corinthierbriefe und Röm. 2. 7. 13, 3; zu 2, 30 cf. 1 Cor. 15, 58. 16, 10), ἐριθεία, ἔρις, εὐαγγέλιον, εὐδοκία, εὐχαριστία, εὐωδία, ἐχθρός, ζῆλος, ζώή, ἡμέρα, θάνατος, θεός, θλίψις, θυσία, καρδία, κάρπος, καύχημα, κλησις, κοινωνία, κόσμος, κύριος, λειτουργία, λειτουργός (2 Cor. 9, 12), λόγος, λύπη, μάρτυς, μεία, νόημα, νοῦς, οἰκία, οἰκτιρμοί, ὁμοίωμα, ὄνομα, ὁσμή, οὐρανοί, πάθημα, παράκλησις, παρουσία, παρησία, πατήρ, πεποιθήσις, περιτομή (3, 5), πίστις, πλοῦτος, πνεῦμα, σάρξ (auch 1, 22. 24 zwar in anderem Sinne als Gal. 2, 20, aber nicht widerpaulinisch, weil das endliche Leben im Fleischesleibe bezeichnend). σπλάγχνα (wenn das Wort 1, 8 auch metonymisch von den Empfindungen des Inneren steht, so ist dies gedeckt durch 2 Cor. 7. 15, wo das Wort doch ebenfalls metonymisch stehen muss). σταυρός, συνεργός, σχῆμα, σῶμα, σωτηρία (auch 1, 19? Bei Paulus steht das Wort nur von der messianischen Heilserrettung), τέκνον, τέλος, τρόμος, τρόπος (aber freilich παντὶ τρόπῳ ein ἄ. ἔ.) τύπος (aber auf Paulus bezogen nur 2 Thess. 3, 9) ὑστερημα, φθόρος, φόβος, φιλία, χάρα, χάρις, χρεία, ψυχή (2, 30, aber nicht 1, 27).

Nichtpaulinisch sind folgende Substantiva:

ἀγών (cf. aber 1 Cor. 9, 25 und Röm. 15, 30), αἰσθησις ἄ. ἔ. (Hebr. 5, 14), αἴτιμα, ἀπουσία ἄ. ἔ., ἀρετή, ἀρπαγμός ἄ. ἔ., βεβαίωσις (nur Hebr. 6, 16), βίβλος (in dieser Bedeutung nur Apoc. 3, 5: 20, 15: 22, 19), γενεά, γογγυσμός, δεσμός (aber δέσμιος hat der Philipperbrief noch nicht cf. Hebr. 10, 34), δόμα, δόσις, ἐνέργεια, ἐξανστάσις ἄ. ἔ., ἐπίσκοπος (nur 1 Petr., Act. und Pastoralbriefe. Die ganze Wortsippe ἐπισκοπεῖν, ἐπισκοπή nachpaulinisch), ἐπιχορηγία,

ζημία, κατατομή *ἀ. ἐ.*, κερδοξία *ἀ. ἐ.*, κέρδος, κοιλία (Röm. 16, 18), κύων (metaphorisch nur Apoc. 22, 15. Mth. 7, 6). λῆψις *ἀ. ἐ.*, μορφή (nur noch Marc. 16, 12), παραμύθιον *ἀ. ἐ.* (1 Cor. 14, 3), πολίτευμα *ἀ. ἐ.*, πραιτώριον, προκοπή (Röm. 13, 12. Gal. 1, 14). πρόφασις, σκοπός *ἀ. ἐ.*, σκίβαλον *ἀ. ἐ.*, συμμιμητής *ἀ. ἐ.* (1 Cor. 4, 16; 11, 1), συστρατιώτης (noch Philem. 2), σωτήρ (nur Luc., Act., Eph., Joh. und 1 Joh., Pastoralbriefe, 2 Petr. Ein späterer Ausdruck der heidnischen Gläubigen, seit Χριστός durch Paulus Nom. propr. geworden?), ταπεινοφροσύνη, ταπείνωσις, τὸ ὑπερέχον *ἀ. ἐ.*, ὑστέρησις, φωστήρ (nur noch Apoc. 21, 11).

Unpaulinisch gebraucht sind:

ἀπολογία mit dem gen. rei (τοῦ εὐαγγελίου). Bei Paulus steht es nur mit einem gen. pers., nämlich des Paulus 1 Cor. 9, 3; 2 Cor. 7, 11. (12, 19). Ebenso steht das Verbum 2 Cor. 12, 19 (Röm. 2, 15).

ἀρχή in der Bedeutung Anfang. Bei Paulus nur Bezeichnung einer Engelklasse Röm. 8, 38; 1 Cor. 15, 24.

γνωσις 3, 8. Das Wort steht nur von dem Kennenlernen eines bis dahin nicht Gekannten im Gegensatze zur ἀγνοία (Röm. 10, 3). So entspricht das Substantiv der Bedeutung des Verbums. Uebrigens ein einfacher und doch schlagender Beweis, dass unser Brief vom Gnostizismus völlig unberührt ist.

διάκονος im Sinne eines bestimmten, im Unterschiede von den ἐπίσκοποι stehenden Gemeindeantes. So auch nicht Röm. 16, 1 cf. 1 Cor. 16, 15.

τὰ διαφέροντα 1, 10. Das Wort heisst freilich hier, wie Röm. 2, 18, das gegensätzlich Unterschiedene. Aber im Römerbriefe ist es bezogen auf den Unterschied des Heiligen und Sündigen, des Guten und Bösen nach dem ethischen Willen Gottes. Hier aber ist es bezogen auf den Unterschied des Christlichen und Jüdischen in Betreff der Gerechtigkeit, wie sie entweder durch Jesum Christum oder durch das Gesetz vermittelt wird.

ἐργάτης. Das Wort steht 3, 2 in Bezug auf Juden im Gegensatze zu den Christen, den οἱ ἀγαθοὶ ἐργάται.

Aber 2 Cor. 11, 13 ist das Wort auf die *ἀπόστολοι* bezogen im Sinne von Math. 10, 10.

στέφανος. Das Wort steht im übertragenen Sinne von einer Gemeinde nur noch 1 Thess. 2, 19. Bei Paulus nur im eigentlichen Sinne 1 Cor. 9, 25.

Unpaulinisch an einer Stelle aber ist gebraucht:

ψυχή 1, 27. Das Wort steht hier im Sinne von lebendig fühlender, den Menschen in Empfindungen bewegender Sele, im Sinne von Gemüt. Dieselbe Bedeutung findet statt in *σύμψυχοι* 2, 2 und *εὐψυχεῖν* (ein frohes, freudiges Lebensgefühl haben). Aber das geistige Lebensgefühl als eine den Menschen innerlich bewegende und treibende Kraft drückt Paulus durch *πνεῦμα* aus z. B. 2 Cor. 2, 3 und *ψυχή* hat bei ihm nur die Bedeutung von Leben, lebender Sele. So auch *ἄψυχος* 1 Cor. 14, 7.

Widerpaulinisch endlich stehen überhaupt:

ἐπιθυμία 1, 23. Das Wort heisst hier Begierde im Sinne eines sehnenden Verlangens (Luc. 22, 15). Bei Paulus aber steht das Wort nur von der sinnlichen als der sündigen, wider Gottes Gebot strebenden Begierde des Fleisches. In demselben Sinne stehen auch die beiden andern Glieder dieser Wortsippe *ἐπιθυμεῖν* und *ἐπιθυμητής*. Wie Paulus aber in gleichem Falle gesprochen hätte, zeigt 2 Cor. 5, 8 in dem *εὐδοχοῦμεν μᾶλλον*. Nun ist das Wort *ἐπιθυμία* zum Ausdruck einer eigenartigen Vorstellung von Paulus ausgeprägt und die Stelle 1, 23 kann Paulus nicht geschrieben haben.

νόμος 3, 5. 6. 9. Das Wort kann 3, 5. 6 nur von den äusseren Satzungen des Ritualgesetzes stehen, von dem, was Paulus Gal. 1, 13. 14 unter *ιουδαισμός* und *πατρικαὶ παραδόσεις* befasst. Dadurch aber wird der Sinn des Wortes für die ganze Stelle also auch für v. 9 festgestellt. Der Grundgedanke derselben ist der Gegensatz des Jüdischen, als eines in äusseren Fleischessatzungen zur Reinheit des Fleisches (Hebr. 9, 10. 13) sich darstellenden Gottesdienstes, und des Christlichen, als eines inneren, in geistigen Bestimmungen sich bewegenden Gottesdienstes. Diese Anschauung liegt freilich nicht ausserhalb des Be-

wusstseins des Paulus (Gal. 4, 1—11). Aber grade in seiner Lehre von der Gerechtigkeit tritt dieselbe ganz zurück. Denn die Lehre des Paulus von der *δικαιοσύνη* hat es mit dem ethischen Gesetze zu tun und die Notwendigkeit der *δικαιοσύνη Θεοῦ* und *ἐκ πίστεως* und die Notwendigkeit des *σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ* beruht darauf, dass dem sittlichen Gesetze gegenüber der Mensch mit Notwendigkeit ein Sünder ist. Da nun aber diese *δικαιοσύνη* dargestellt werden soll und zwar ganz, wie Paulus sie immer ausgesprochen hat, so kann Paulus das Wort *νόμος* in dieser Beschränkung auf das Ritualgesetz hier nicht gebraucht, wie die ganze Stelle schlechterdings nicht geschrieben haben.

Und widerpaulinisch an Einer Stelle steht:

περιτομή 3, 3. Paulus hat dies Wort nur im eigentlichen Sinne von der Beschneidung des Fleisches gebraucht (Gal. 5, 6. 11. 6, 15. 1 Cor. 7, 19. Röm. 2, 25. 26. 27. 28. 3, 1. 4, 10. 11. 12) oder metonymisch von der Gesamtheit der Beschnittenen, vom Judenthume, im Gegensatze zu der Gesamtheit der Nichtbeschnittenen, den Heidenvölkern (Gal. 2, 7. 8. 9. 12. Röm. 3, 30. 4, 9. 12. cf. 15, 8). Nur an Einer Stelle Röm. 2, 29 hat Paulus das Wort auf ein geistiges Verhältniss übertragen, wenn er von einer *περιτομῇ καρδίας ἐν πνεύματι* spricht und in dieser Beschneidung des Herzens im Geiste das Wesen des wahren Juden setzt. Diese Stelle des Römerbriefes aber zu benutzen, um damit den Gebrauch des Wortes im Philipperbriefe als paulinisch zu rechtfertigen, ist ein durch nichts zu begründender Missbrauch. Denn nur dadurch, dass die *περιτομή* ausdrücklich auf die *καρδιά* bezogen wird, ist für Paulus die Uebertragung der sinnlichen Bedeutung des Wortes auf ein geistiges Verhältniss möglich. Dies Entscheidende aber fehlt in der Philipperstelle. Und auf das Judentum ist das Wort von Paulus bezogen, was in dem Sinne des Wortes liegt, den Paulus im Bewusstsein trägt. Im Philipperbriefe aber ist es auf die Gesamtheit der Christen bezogen, was für den Paulus unmöglich ist, dessen Lebensgrundsatz war, das Christentum als eine *καὶνὴ κτίσις*

im Gegensatze zur *περιτομή* und *ἀκροβυστία* darzustellen. Daher ist es ebenfalls ein Missbrauch, die paulinische Vorstellung eines *Ἰσραὴλ τοῦ Θεοῦ* Gal. 6, 16 zur Beruhigung über den nichtpaulinischen Gebrauch des Wortes in dem Philipperbriefe herbeizuziehen. Denn das „Israel nach dem Willen Gottes“ in jener Galaterstelle ist nach dem Zusammenhange nicht etwa die *περιτομή*, auch nicht die wahre *περιτομή*, sondern steht als eine neue Schöpfung im Gegensatze zur *περιτομή*. Und nicht Eine Stelle in den ächten Briefen des Paulus gewährt auch nur den Schein einer Möglichkeit, dass der ächte Paulus die Gesamtheit der Christen je als *περιτομή* hätte bezeichnen können. Daher ist der Gebrauch des Wortes hier in der Philipperstelle schlechterdings widerpaulinisch und beweist, dass ein anderer als Paulus zu anderer Zeit in anderen Interessen redet.

Ziehen wir das Ergebnis, so hat der Philipperbrief 94 Substantiva mit Paulus gemeinsam, eigentümlich 40 Substantiva. Dazu gebraucht er durchweg unpaulinisch 7, durchweg widerpaulinisch 2 Substantiva. An Einer Stelle unpaulinisch steht 1, widerpaulinisch 1 Substantivum. Ist nun die Gesamtzahl der Substantiva 144 und gebraucht der Philipperbrief durchweg nichtpaulinisch, unpaulinisch, widerpaulinisch 49 Substantiva, so ist, wie bei den Verbis, so auch bei den Substantivis über $\frac{1}{3}$ den ächten Briefen des Paulus fremd. Und unter den 40 nichtpaulinischen Substantiven sind 13, also fast $\frac{1}{3}$ *ἅπαξ εἰρημένα*.

Adjektiva hat der Philipperbrief folgende mit dem Paulus gemeinsam:

ἀγαθός, ἀγαπίτος, ἅγιος, ἀληθής, ἀναγκαῖος, ἀπόσκοπος, δεκτός, ἐγγυς, ἐπίγειος, ἐπουράνιος, εὐάρεστος, ξακός, ξενός, κρείσσον, νεκρός, ὀκνηρός, συγκοινωνός, τέλειος, ὑπήκοος, φανερός.

Nichtpaulinisch sind folgende Adjektiva:

ἀλυπότερος ἁ. ἔ., *ἀκέραιος* (Math. 10, 6 und Röm. 16, 19), *ἄμεμπτος, ἄμωμος, ἀσφαλής, αὐτόκριτος* ἁ. ἔ., *διεστραμμένος, εὐλαχρινής* (1 Cor. 5, 8, 2 Cor. 1, 12, 2, 17), *ἐντιμος, ἐπιεικής* (2 Cor. 10, 1), *ἐπιπόθιος* ἁ. ἔ. (Röm. 1, 11), *εὐφι-*

μος *ἀ. ἐ.* (2 Cor. 6, 8), *ισόψυχος ἀ. ἐ.*, *καταχθόνιος ἀ. ἐ.*, *ὀκταήμερος ἀ. ἐ.*, *προσφιλής ἀ. ἐ.*, *σεμνός*, *σκολιός* (Act. 2. 40), *σύμπυχος ἀ. ἐ.*

Unpaulinisch gebraucht sind:

γνήσιος 4, 3 in Bezug auf eine Person (1 Tim. 1, 2; Tit. 1, 4?) cf. 2 Cor. 8, 8.

δίκαιος 1, 7. 4, 8 in nur ethischem Sinne. So steht bei Paulus nur das Adverb 1 Cor. 15, 34. Doch Röm. 5, 7?

σύμμορφός τινι 3, 21 (Röm. 8, 29).

Ergebnis ist, dass von den 42 Adjektiven des Philipperbriefes 22, also über die Hälfte, nichtpaulinisch und unpaulinisch sind. Und unter den 19 nichtpaulinischen Adjektiven sind 9, also fast die Hälfte *ἅπαξ εἰρημένα*.

Adverbia endlich hat der Philipperbrief mit Paulus gemeinsam:

ἀξίως, *ἀγόβως*, *καλῶς*, *ταχέως*.

Nichtpaulinisch sind:

ἀγνῶς ἀ. ἐ., *γνησίως ἀ. ἐ.* (2 Cor. 8, 8), *ἴσα ἀ. ἐ.* (Apoc. 21, 16), *μεγάλως ἀ. ἐ.*, *σπουδαιοτέρως ἀ. ἐ.*

Ergebnis ist, dass von den 9 adjektivischen Adverbien des Philipperbriefes 5, also über die Hälfte, nichtpaulinisch, und dass diese nichtpaulinischen sämtlich *ἅπαξ εἰρημένα* sind.

Ziehen wir nun das Gesamtergebnis. Von den 325 Begriffswörtern des Philipperbriefes sind 91, also 10 über $\frac{1}{4}$, überhaupt nichtpaulinisch. Zählt man zu diesen 91 nichtpaulinischen die 38 unpaulinisch und widerpaulinisch gebrauchten Wörter hinzu, so sind 129, also 21 über $\frac{1}{3}$ Begriffswörter dem Gebrauche des Paulus in den ächten Briefen fremd. Und von den 91 nichtpaulinischen Wörtern sind 39, also 9 über $\frac{1}{3}$ *ἅπαξ εἰρημένα*.

An Formwörtern hat der Philipperbrief mit Paulus gemeinsam:

das Aussagewort *εἶναι*; die Pronomina *ἐγώ*, *ἡμεῖς*, *σύ*, *ὕμεῖς*, *ἐμᾶντοῦ*, *ἐαντοῦ*, *ἀλλήλων* — *ἐμός* — *ὁ*, *ἡ*, *τό*. *αὐτός*, *οὗτος*, *ἄλλος*, *ἕτερος* — *ὅς*, *ἥ*, *ὅ*, *ὅστις*, *ἥτις*, *ὁ*, *τι* — *τίς*, *τί* — *τις*, *τι*, *ἐκαστος* (aber freilich der plur. *ἐκαστοι* ein *ἀ. ἐ.*) — *ὅσος*, *τοιούτος*, *οἷος*; die Zahlwörter *εἷς*, *δύο* —

πρῶτος — ἅπαξ — οὐδεὶς, μηδεὶς, μόνος, πᾶς, λοιπός, ὅλος, πολὺς (πλείονες 1, 14); die Präpositionen ἀπό, ἄχρι, διά, εἰς, ἐν, ἐκ, ἐπί, κατὰ c. acc., μετά c. gen., μέχρι, παρὰ c. gen., περί, πρὸς c. acc., σύν, ὑπέρ, ὑπό c. gen., χωρίς; die Konjunktionen und zwar die kopulativen καί, τε — καί, οὐδέ, μηδέ, οὐ μόνον — ἀλλὰ καί, die adversativen δέ, ἀλλά, μόνον, πλὴν, μὲν — δέ, die disjunktiven ἢ (aber nicht fragend), εἴτε — εἴτε, die kausalen γάρ, οὖν, διό, διότι; die des Substantivsatzes ὅτι, οἷχ ὅτι; die der Adverbialsätze der Zeit ὅτε, ὥς ἄν; des Grundes ὅτι, ἐπειδὴ, ἐφ' ᾧ, εἰ, εἰ μὴ, εἰ καί; der Wirkung ὥστε; des Zweckes ἵνα; der Vergleichung καθώς, ὥς; der indirekten Frage in Vertretung eines Zwecksatzes εἴπως (Röm. 1, 10); die adverbialen Formwörter des Ortes ἄνω; der Zeit ἔτι, ἤδη, νῦν, πάντοτε, ποτέ (ἤδη ποτέ 4, 10); der Weise ὥς, οὕτως; der Aussage ναί, μενοῦν γε, ἀμήν — οὐ, μὴ — ἄν; der Frequenz πολλάκις; der Reihenfolge πάλιν; des Grades μᾶλλον, μάλιστα, παρυσσοτέρως, πολλῶ (μᾶλλον).

Eigentümlich aber hat der Philipperbrief an Formwörtern:

Das Zahladverb δές; die uneigentliche Präposition μέσον; die Konjunktionen und zwar die kopulative μὴ μόνον — ἀλλὰ 2, 12 cf. Gal. 4, 18 (μὴ — ἀλλὰ καί 2, 4); die adversative πλὴν ὅτι 1, 18; die concessive καίπερ; die der indirekten Frage in Vertretung eines Zwecksatzes εἰ (3, 12, Paulus hat dies εἰ nur in Vertretung eines Kasusatzes 1 Cor. 7, 16; 2 Cor. 2, 9; 13, 5); die adverbialen Formwörter des Ortes ἐμπροσθεν, ὀπίσω, παραπλήσιον; der Zeit ἐξαυτῆς; der Weise ἑτέρως ἂ. ἑ., der Reihenfolge το λοιπόν (Paulus hat λοιπόν 2 Cor. 13, 11. 1 Cor. 1, 16).

Der Philipperbrief hat also nach Abzug der dreimal gezählten ὅτι, εἰ, ὥς 94 Formwörter mit Paulus gemeinsam; er hat nach Abzug der schon gezählten μὴ μόνον — ἀλλὰ, πλὴν ὅτι und εἰ, 9 Formwörter, also von der Gesamtsumme von 103 Formwörtern fast $\frac{1}{11}$ eigentümlich.

Dies ganze Ergebnis berechtigt aber erst zu einem richtigen Schlusse, wenn man wenigstens einen von den ächten Briefen des Paulus auf seinen eigentümlichen

Sprachstoff geprüft und mit dem Philipperbriefe verglichen hat. Nun enthält der Brief an die Galater 382 Begriffswörter (199 Verba, 144 Substantiva, 30 Adjectiva, 9 Adverbia) und 120 Formwörter. Von den 382 Begriffswörtern hat derselbe mit den Briefen an die Corinthier und Römer 292 gemeinsam und zwar 139 Verba, 124 Substantiva, 24 Adjectiva, 5 Adverbia; eigentümlich hat er 90 Begriffswörter, und zwar 60 Verba, 20 Substantiva, 6 Adjectiva, 4 Adverbia. Von den 120 Formwörtern hat er 114 mit den drei andern Briefen gemeinsam, 6 eigentümlich.

Hier entspricht zunächst das Verhältniß der Substantiva zu den Verben dem oben p. 285 gefundenen allgemeinen Verhältnisse bei Paulus und es bestätigt sich also, dass der Philipperbrief in dem nicht unbedeutenden Uebergewichte der Substantiva über die Verba eine eigentümliche Besonderheit hat.

Der Galaterbrief hat nun von den 199 Verben 60, also 6 weniger als $\frac{1}{3}$, eigentümlich. Dies Verhältniß spricht nur wenig zu Ungunsten des Philipperbriefes, der etwas über $\frac{1}{3}$ der Verba eigentümlich hat. Von den 144 Substantiven hat der Galaterbrief 20, also $\frac{1}{7}$ eigentümlich. Hier unterscheidet sich der Philipperbrief nicht unbedeutend, insofern in ihm über $\frac{1}{3}$ der Substantiva dem Gebrauche des Paulus fremd ist. Von den 30 Adjektiven hat der Galaterbrief 6, also $\frac{1}{5}$ eigentümlich. Hier ist der Unterschied des Philipperbriefes noch bedeutender; denn in ihm sind über die Hälfte der Adjektiva nicht-paulinisch und unpaulinisch. Von den 9 Adverbien hat der Galaterbrief 4, also nicht $\frac{1}{2}$ eigentümlich; der Philipperbrief aber hat über $\frac{1}{2}$ der Adverbia eigentümlich.

Ferner sind im Galaterbriefe von den 60 eigentümlichen Verben 19, also fast $\frac{1}{3}$ ἄπαξ εἰρημέρα; im Philipperbriefe von 27 Verben 12, also 3 über $\frac{1}{3}$. Im Galaterbriefe sind von 20 Substantiven 5, also $\frac{1}{4}$ ἁ. ἔ., im Philipperbriefe von 91 Substantiven 39, also über $\frac{1}{3}$. Im Galaterbriefe sind von 6 Adjektiven 3, also $\frac{1}{2}$ ἁ. ἔ., im Philipperbriefe von 19 Adjektiven 9, also fast $\frac{1}{2}$. Im

Galaterbriefe sind von 4 Adverbien 2, also $\frac{1}{2}$ *a. t.*, im Philipperbriefe von 5 Adverbien sämmtliche.

Von den 120 Formwörtern aber hat der Galaterbrief 6, also $\frac{1}{20}$ eigentümlich; der Philipperbrief von 103 Formwörtern 9, also fast $\frac{1}{11}$ eigentümlich.

Ziehen wir endlich die Schlussvergleichung für die Begriffswörter, als die entscheidenden, so hat der Galaterbrief von 382 Wörtern 90, also 5 weniger als $\frac{1}{4}$ eigentümlich; der Philipperbrief aber hat von 325 Wörtern 129, also 21 über $\frac{1}{3}$ eigentümlich.

So geht also der Philipperbrief in betreff des ihm eigentümlichen Sprachstoffes, selbst wenn man nur zählt und nicht wägt, an allen Punkten über das Verhältnis hinaus, nach welchem eigentümlicher Sprachstoff in den anerkannten Paulusbriefen sich findet.

Und werden dabei im Philipperbriefe etwa den ächten Briefen fremde Gegenstände abgehandelt? Aber auch in diesen hat Paulus über die Judaisten und ihre Verkündigung und ihr Verhältnis zu ihm, über seine Sehnsucht nach dem Tode und die Vereinigung mit dem Herrn, über den Zwiespalt in den gemischten Gemeinden und ihre Einigung, über die wahre Gerechtigkeit und ihren Unterschied von der jüdischen, über die Nachahmung seiner von Seiten der Gemeinden vielfältig geredet. Man darf daher nicht die Besonderheit der Sachen für die Besonderheit der Sprachformen geltend machen. Wenn der Philipperbrief anders redet, als die ächten Briefe, so ist das ein Beweis nicht für den Unterschied der besprochenen Sachen, sondern der sprechenden Personen.

Und man hat mit dieser statistischen Vergleichung der Worte in ihrer Vereinzelung durchaus noch nicht den vollen Blick in die sprachliche Besonderheit des Philipperbriefes. Man muss zu diesem Zwecke auch die einzelnen Worte in ihrer Verbindung mit einander zu zusammengesetzten Ausdrucks- und Vorstellungsformen in's Auge fassen. Und da wird sich ergeben, dass noch ein grosser Teil des Sprachstoffes, der bisher als gemeinsamer gerechnet ist, doch dem Philipperbriefe eigentümlich wird.

Gehen wir zu dem Zwecke die einzelnen Abschnitte des Briefes durch.

Der Eingangsgruss beginnt sofort mit der im N. T. einzigartigen Form: *Παῦλος καὶ Τιμόθεος, δοῦλοι Χριστοῦ Ἰησοῦ*, mit der Zusammenfassung des briefstellenden Paulus und seines Gehülfen unter den gleichen Ausdruck für eine gleiche Stellung zur briefempfangenden Gemeinde. Die Formel ist durchaus unpaulinisch¹⁾ und nur entstanden, weil der Verfasser den Paulus als *ἀπόστολος* in seiner Stellung zum Timotheus und zur Gemeinde nicht bezeichnen wollte. Nichtpaulinisch ist ferner die im N. T. einzigartige Formel *ἅγιοι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* (1 Cor. 1, 2; Röm. 15, 16). Unpaulinisch und einzigartig ist die Verbindung *ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι*.

Auch die Einleitung beginnt mit der nichtpaulinischen Formel: *εὐχαριστῶ ἐπὶ πάσῃ τῇ μνείᾳ ὑμῶν*. Nicht allein ist der eigentümliche Ausdruck *πᾶσα ἡ μνεία ὑμῶν* einzigartig im N. T., sondern auch das *ἐπὶ* zum Ausdrucke zeitlicher Verbindung ist unpaulinisch, insofern Paulus sonst durch *ἐπὶ* das Objekt auf *εὐχαριστῶ* bezieht (1 Cor. 1, 4). Nichtpaulinisch ist die Formel *τὴν δέξιν ποιήσασθαι* und *δίκαιόν ἐστιν* c. inf., nichtpaulinisch und einzigartig die Verbindung *κοινωνία εἰς τὸ εὐαγγέλιον*, ebenso *πεποιθὼς αὐτὸ τοῦτο*, ebenso *ἡμέρα Χριστοῦ Ἰησοῦ*, ebenso *ἔχειν τινὰ ἐν τῇ καρδίᾳ* (2 Cor. 7, 3), ebenso *ἡ ἀπολογία καὶ βεβαίωσις τοῦ εὐαγγελίου*, ebenso *ἐν σπλάγχνοις Χριστοῦ Ἰησοῦ*, ebenso *ἔτι μᾶλλον καὶ μᾶλλον*, ebenso *εἰς δόξαν καὶ ἐπαινον Θεοῦ* (*ἐπαινος Θεοῦ* überhaupt nicht weiter im N. T.). Nichtpaulinisch ist endlich die Formel *καρπὸς δικαιοσύνης*.

Auch der erste Abschnitt des Briefes selbst, 1, 12—26 beginnt sofort mit einer ganz unpaulinischen Wendung: *γινώσκειν ὑμᾶς βούλομαι* als Uebergang zu einem geschichtlichen Berichte. Paulus hat dafür stehend: *γνωρίζω, γνω-*

1) Die oben angegebenen Unterschiede des Nichtpaulinischen, Unpaulinischen, Widerpaulinischen lassen sich bei dieser Untersuchung nicht mehr streng durchführen.

ορίζομεν ὑμῖν, θέλω δὲ ὑμᾶς εἰδέναι, οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν. Mit der letzten Formel hat Paulus 2 Cor. 1, 8 auch einen historischen Bericht eingeleitet, von dem er dringend wünscht, dass die Korinther ihn beherzigen.

Nichtpaulinisch ist ferner die Form: εἰς προκοπὴν ἐρχεσθαι. Denn ἐρχεσθαι εἰς τι in dieser Bedeutung ist einzigartig im N. T. und der Perfektstamm ἐλὶλνθ- findet sich nicht bei Paulus. Nichtpaulinisch ist die Formel: καλεῖν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ (2 Cor. 2, 17, cf. 4, 22), ebenso καταγγέλλειν (τὸν) Χριστόν (Col. 1, 28), ebenso und einzigartig im N. T. sind die Formen: τινὲς μὲν — τινὲς δὲ, παντὶ τρόπῳ, εἴτε προσφάσει — εἴτε ἀληθείᾳ, ἐπιχορηγία τοῦ πνεύματος Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἡ ἀποκαταδοκία καὶ ἐλπίς, καρπὸς ἔργου, τὴν ἐπιθυμίαν ἔχειν εἰς, σὺν Χριστῷ εἶναι, πολὺ μᾶλλον cum Comparat., ἐπιμένειν ἐν τῇ σαρκί, τοῦτο πεποιθώς.

Auch den Anfang des zweiten Abschnittes des Briefes 1, 27—2, 18 macht eine unpaulinische, für den Philipperbrief charakteristische und im N. T. einzigartige Ausdrucksform: ἀξίως τοῦ εὐαγγελίου τοῦ Χριστοῦ πολιτεύεσθαι im Sinne des: προσλαμβάνεσθαι ἀλλήλους καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς προσέλαβeto ἡμᾶς Röm. 15, 7. Nichtpaulinisch und einzigartig im N. T. sind ferner die Formeln: στήκειν ἐν ἐνὶ πνεύματι, μιᾷ ψυχῇ συναθλεῖν, ἡ πίστις τοῦ εὐαγγελίου (wo πίστις paulinisch im Sinne des objektiven religiösen Lebensprincipes steht, welches dem Evangelium eignet, wie die ἔργα dem νόμος) συναθλεῖν τῇ πίστει τοῦ εὐαγγελίου, πάσχειν ὑπὲρ Χριστοῦ (2 Cor. 12, 10; 2 Thess. 1, 5), παρακλήσεις ἐν Χριστῷ, παραμύθιον ἀγάπης, σπλάγχνα καὶ οἰκτιρμοί (Col. 3, 12; Luc. 1, 78), τὴν αὐτὴν ἀγάπην ἔχειν, σήμενοι, το ἐν φρονοῦντες, τὰ ἑαυτῶν σκοπεῖν in ganz anderem Sinne, als ζητεῖν τὰ ἑαυτοῦ. Auch die folgende christologische Stelle ist fast nur in nichtpaulinischen, unpaulinischen, im N. T. einzigartigen Ausdrucksformen gedacht. Einzigartig ist die Form ἐν μορφῇ θεοῦ zum Ausdrucke der Daseinsform des praeexistenten Christus in einem σῶμα ποικίλον, τῆς δόξης; einzigartig die Form εἶναι ἴσα θεῷ zum Ausdrucke der himmlischen, Gott

gleichen Herrschervollmachtsstellung; einzigartig das ἀρπαγμὸν ἡγήσασθαι τ. έ. έ. θεῶ zum Ausdrucke der Meinung des Praeexistenten, dass seine bevorzugte himmlische Herrschervollmachtsstellung nicht darin bestehe, einem andern gewalttätig etwas für sich zu rauben; einzigartig das κενοῦν ἑαυτὸν zum Ausdrucke, dass der Praeexistente sich selbst der göttlichen Daseinsform und Daseinsweise entäusserte; einzigartig das μορφήν δούλου λαμβάνειν zum Ausdrucke, dass der Praeexistente mit Annahme des σώματος σαρκός, ἀνθρώπου die Daseinsform eines Knechtes Gottes, der Himmlischen annahm; einzigartig und widerpaulinisch das ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος zum Ausdrucke, dass erst mit der Annahme der μορφή δούλου, des σώματος ἀνθρώπου der praeeistente Χριστός in die Wesenheit des Menschen eingetreten sei, während er bis dahin nicht Mensch war; einzigartig das σχήματι ἐρέθεις ὡς ἄνθρωπος zum Ausdrucke, dass der in menschliche Wesenheit Eingetretene nun in seiner äusseren Darstellungsweise als ein wirklicher Mensch von den Menschen sei erfunden worden; einzigartig das ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν zum Ausdrucke, dass der in seinem Leben als wirklicher Mensch Erfundene in Gehorsam und zwar selbst bis zum Tode sich gedemüthigt habe; einzigartig ist auch der Ausdruck θάνατος σταυροῦ; einzigartig der Ausdruck ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν zum Ausdrucke, dass Gott den bis zum Kreuzestode Gehorsamen über seine frühere Stellung hinaus erhöht habe; einzigartig der Ausdruck ἐχαρίσατο αὐτῷ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα zum Ausdrucke, dass Gott dem Uebererhöhten den über Alles, und nicht nur einen über Einiges gehenden Namen verliehen; einzigartig die Formel ἐπουράνιοι καὶ ἐπίγειοι καὶ καταχθόνιοι, während dem Paulus die Wesen in ζῶντες καὶ νεκροί, wenn auch die ζῶντες wieder in ἐπουράνιοι καὶ ἐπίγειοι zerfallen, der heidnische Ausdruck καταχθόνιοι aber dem N. T. und auch den LXX unbekannt ist. Einzigartig ist ferner und widerpaulinisch der Ausdruck τὴν ἑαυτῶν σωτηρίαν κατεργάξασθαι, da die messianische Heilserrettung von Paulus nur als eine rein empfangene aufgefasst wird. Auch würde Paulus

dieselbe nicht vom *θέλειν* und *ἐνεργεῖν* des Menschen abhängig gedacht und ausgesprochen haben, selbst wenn Gott dies gewirkt hätte (Röm. 9, 16). Es wirkt im Gedanken und Gefühl des Verfassers eben nicht der rein und einseitig objektive Theismus des Paulus (s. u. zu Cap. 3, 2 sqq.). Einzigartig und widerpaulinisch ist der Ausdruck: *ἵνα γέννησθε ἁμεμπτοι καὶ ἀκέραιοι τέκνα θεοῦ ἁμωμα*. Denn der paulinische Begriff des *τέκνον θεοῦ* wird festgestellt durch Röm. 8, 16, 23 cf. Gal. 4, 6, 7, Röm. 9, 7, 8 cf. Gal. 4, 28. So ist die Vorstellung des *γενέσθαι* im Zusammenhange mit dem *πάντα ποιεῖτε* etc. v. 14 widerpaulinisch (cf. Weiss, Commentar p. 179) und die nähere Bestimmung des *τέκνον θεοῦ* durch ein Adjektiv ist einzigartig. Die Verteidigung Meyer's: Kinder Gottes sind sie, aber werden sollen sie solche Kinder Gottes, an denen nichts auszusetzen ist, würde erfordern: *ἵνα γέννησθε ἁμωμα ὡς τέκνα θεοῦ (ὄντες)*. Die Verteidigung Hofmann's aber: Die Leser sollen nicht werden, was sie nicht sind, sondern sich als das erzeigen, was sie vermöge ihrer Christlichkeit sind und worin sich dieselbe beweist, würde fordern: *ἵνα εὐρεθῇτε ἁμ. κ. ἀκέραιοι ὡς τέκνα θεοῦ ἁμωμα* (cf. übrigens das *λόγιον τοῦ κυρίου* Matth. 10, 16 und dazu Röm. 16, 19), das Wort *ἀκέραιος* findet sich in der nicht profanen Literatur nur noch Aditani. Esthr. 16, 14: *τῶν ἐπικρατοῦντων ἀκέραιον εὐγνωμοσύνην* (und dann natürlich pp. ecc.). Nichtpaulinisch ist ferner der Ausdruck: *γαίνεσθε ὡς φωστῆρες ἐν κόσμῳ* (cf. das *λόγιον τοῦ κυρίου* Matth. 5, 14—16; Dan. 12, 3; Röm. 2, 19, 13, 12; 2 Cor. 6, 14); nichtpaulinisch die *γενεὴ σχολία καὶ διεστραμμένη* (cf. Deuter. 32, 5 und das *λόγιον τοῦ κυρίου* Matth. 17, 17; Act. 2, 40; 1 Petr. 2, 18; Luc. 3, 5); nichtpaulinisch und einzigartig der artikellose Ausdruck *λόγος ζωῆς* für das Wesen des Evangeliums (cf. 1 Joh. 1, 1); einzigartig der Ausdruck: *ἡ θυσία καὶ λειτουργία τῆς πίστεως ὑμῶν* (Röm. 15, 16).

Auch der dritte Abschnitt des Briefes 2, 19—30 beginnt mit einer unpaulinischen Formel: *ἐλπίζω ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ* statt *ἐν κυρίῳ* (denn Röm. 14, 14 bezieht sich auf

einen Ausspruch des lebenden Jesus, cf. 1 Cor. 11, 23; Gal. 6, 17). Nichtpaulinisch ist die Formel *τὰ περὶ ὑμῶν* (v. 19 und 20), nichtpaulinisch *τινὰ ἔχειν τι* (v. 20 und 29). Nichtpaulinisch und einzigartig im N. T. sind ferner die Ausdrücke (*ζητεῖν*) *τὰ Χριστοῦ Ἰησοῦ* (das Interesse Christi Jesu erstreben cf. zu 1, 27, ein charakteristischer Ausdruck für den die Union betreibenden Verfasser); *δοιλέειν εἰς τὸ εὐαγγέλιον, τὰ περὶ ἐμέ; λειτουργὸς τῆς χρείας μου* (Röm. 12, 13); *τὸ ἔργον Χριστοῦ* (1, 10 und 1 Cor. 15, 58. 16, 10); *ἐγγίζειν μέχρ' ὅθι θανάτου* (Psalm 107, 18; Sir. 51, 6); *τὸ ὑμῶν ὑστέρημα τῆς πρὸς με λειτουργίας* (der einzige Fall der Beziehung eines gen. obj. auf ὑστέρημα und des πρὸς auf λειτουργία).

In dem folgenden Abschnitte 3, 1 — 4, 1 ist zunächst der Ausdruck *οἱ κακοὶ ἐργάται* als Ausdruck für den religiösen Wesenscharakter der Juden im Gegensatze zu den Christen, die der Verfasser als *οἱ ἀγαθοὶ ἐργάται* denkt, widerpaulinisch und einzigartig im N. T. Ebenso einzigartig und nichtpaulinisch ist der Ausdruck: *οἱ πνεύματι θεοῦ λατρεύοντες* als Wesenscharakter der Christen (nicht gedeckt durch Röm. 1, 9 cf. 12, 1); ebenso der Ausdruck *οἱ πανχώμενοι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* im Gegensatze zu den Juden, als den *πανχώμενοι ἐν νόμῳ* Röm. 2, 30 (nicht gedeckt durch *πανχῶσθαι ἐν κυρίῳ* 1 Cor. 1, 31; 2 Cor. 10, 17. Cf. für die Sprechweise des Paulus Röm. 5, 11. cf. 2, 17; 1 Cor. 1, 17; 9, 15; 2 Cor. 9, 3); ebenso der Ausdruck *οἱ οὐκ ἐν σαρκὶ πεποιθότες*, wie *πεποιθέναι ἐν σαρκὶ* und *πεποιθήσιν ἔχειν ἐν σαρκὶ*. Nichtpaulinisch und einzigartig im N. T. ist ferner die Formel *Ἑβραῖος ἐξ Ἑβραίων*; einzigartig und widerpaulinisch der Ausdruck *δικαιοσύνη ἢ ἐν νόμῳ* cf. Röm. 10, 5, Gal. 3, 21, wo einzig Cod. B. liest: *ἐν νόμῳ ἂν ἦν ἡ δικαιοσύνη*. Doch cf. Gal. 5, 4: 3, 11. Diese Stelle, zusammengehalten mit 3, 21, zeigt das Widerpaulinische. Denn der Ausdruck im Philipperbriefe ist so gehalten, dass der Begriff der *δικαιοσύνη ἢ ἐν νόμῳ* für den Verfasser eine Wirklichkeit ist; für Paulus aber ist er nur Begriff, keine Wirklichkeit. Erklärer, wie Meyer, welche den Begriff und das Urteil durch

die Erläuterung paulinisiren wollen, „dass menschliches Urteil nichts an ihm auszusetzen findet“, zerstören die Grundabsicht des Verfassers, der grade betonen will, dass die im Gesetze gegründete Gerechtigkeit in dem Pharisäer Paulus schlechthinige, nicht nur scheinbare, relative Wirklichkeit gehabt, trotzdem aber dennoch Paulus dieselbe für nichts geachtet habe. Einzigartig und unpaulinisch ist der Ausdruck: *ἡ γνῶσις τοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν*. Er bezeichnet das Kennenlernen der (geschichtlichen) Persönlichkeit Christi Jesu, des Herrn, als der messianischen Heilspersönlichkeit im Gegensatz zu der *ἀγνοία*, in welcher der Pharisäer Paulus noch lebte (Röm. 10, 3). Wenn Paulus von einer *γνῶσις Χριστοῦ* spricht (2 Cor. 2, 14), so hat dies den Sinn, dass er durch einen Akt geistiger Erkenntnis entweder den himmlischen Menschen *Χριστός* als *εἰκὼν τοῦ Θεοῦ* (2 Cor. 4, 3—6) oder den Kreuzestod des *Χριστός* als die Offenbarung eines neuen Heilsgrundes erfasst habe (so wohl 2 Cor. 2, 14 cf. 5, 14—21). Diese letztere Vorstellung berührt sich mit der des Philipperbriefes; aber Paulus hat dieselbe nie in der Form des Philipperbriefes ausgesprochen. Nichtpaulinisch und einzigartig sind ferner die Ausdrücke: *Χριστὸν κερδαίνειν* und *ἐύρεθῆναι ἐν Χριστῷ*, dem paulinischen *εἶναι ἐν Χριστῷ* nachgebildet. Unpaulinisch und einzigartig ist ebenso der Ausdruck: *ἔχω ἐμὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου*. Einmal wird auch hier eine solche Gesetzesgerechtigkeit widerpaulinisch als eine wirklich zu besitzende gedacht; dann drückt die Formel unbestimmt aus, was Paulus in der Formel *ἡ ἰδία δικαιοσύνη* im Gegensatz zu *ἡ τοῦ Θεοῦ δικαιοσύνη* bestimmt ausgesprochen. Einzigartig und unpaulinisch, weil judenchristlichen Klanges (Gal. 2, 16), ist die Formel *ἡ δικαιοσύνη ἡ διὰ πίστεως Χριστοῦ* zum Ausdrucke dessen, was Paulus paulinisch durch *δικαιοθῆναι ἐκ πίστεως Χριστοῦ* ausgedrückt hat (Gal. 2, 16). Einzigartig und unpaulinisch ist die Formel *ἡ ἐκ Θεοῦ δικαιοσύνη ἐπὶ τῇ πίστει*. Sie drückt einmal unbestimmt aus, was Paulus in die eigentliche Formel für die Objektivität seines Gerechtigkeitsbegriffes,

in die Formel *ἐν τῷ θεοῦ δικαιοσύνῃ*, ganz bestimmt gefasst hat. Denn das *ἐκ θεοῦ* erläutert nicht etwa den Genetiv, sondern lässt der Vorstellung des Verhältnisses viel freieren Spielraum. Dann stellt das einzigartige *ἐπὶ τῇ πίστει* die *πίστις* widerpaulinisch als den bedingenden Grund der von Gott herrührenden Gerechtigkeit hin¹⁾. Einzigartig und unpaulinisch ist ferner der Ausdruck: *γινῶναι αὐτὸν καὶ τὴν δύναμιν τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ καὶ τὴν κοινωνίαν τῶν παθημάτων αὐτοῦ συμμορφιζόμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ*. Was Paulus mit Absicht, um die Objektivität seiner Anschauung festzuhalten, Röm. 6, 3 ff. als einen mit der Taufe auf Christum und seinen Tod objektiv und prinzipiell ein für allemal geschehenen Vorgang hinstellt, das wird hier in die Subjektivität eines geistigen und ethischen Lebensprozesses verwandelt, um damit das Anstössige jener paulinischen Objektivität zu vermeiden. Dazu tritt das andere Interesse, in dem Leben des Paulus das reine Bild des christlichen Lebensprozesses überhaupt zur Anschauung zu bringen, was dem Ausdrucke diese Form des Subjektiven gegeben hat, die dem Paulus an sich fremd, nur Gal. 5, 24 cf. Röm. 8, 13 in andern Wendungen anklingt. Einzigartig und nichtpaulinisch ist der Ausdruck: *καταντᾶν εἰς τὴν ἐξανάστασιν τὴν ἐκ νεκρῶν*. Denn Paulus gebraucht *καταντᾶν* nur in sinnlicher Bedeutung und hat nur die Form *ἀνάστασις* und nur die Form (*ἐν*) *ἀνάστασις* (*τῶν*) *νεκρῶν*. Verfasser bildete den treffenden Ausdruck, um die wirkliche Totenauf resurrection und die *ἀνάστασις* Χριστοῦ zu unterscheiden, von der soeben innerhalb der Vorstellung eines ethischen Prozesses die Rede gewesen. Einzigartig sind ferner die Ausdrücke: *καταλήγειν ὑπὸ Χριστοῦ; τὰ μὲν ὀπίσω ἐπιλανθανόμενος, τοῖς δὲ ἔμπροσθεν ἐπεκτεινόμενος; ἐγὼ ἐμavτόν (λογίζουαι)*. Denn Paulus hat *αὐτός ἐγώ*, aber nie hat er

1) Um in dieser Darstellung nicht spitzfindige Wortklauberei zu sehen, muss man mit ihr zusammenhalten, was unten über die Formeln ausgesprochen ist, welche man unter Voraussetzung der Aechtheit des Briefes und des *τὰ ἀντὶ γράγειν* hier zu erwarten berechtigt war.

ἐγὼ mit einem Kasus von ἐμᾶντοῦ verbunden, obwohl z. B. 1 Cor. 4, 3 anscheinend dringende Veranlassung gewesen wäre. Einzigartig ist die Formel: ἡ ἄνω κλήσις (τοῦ Θεοῦ ἐν X. I.¹⁾), einzigartig ἐτέρως τι φρονεῖν, einzigartig τῷ αὐτῷ στοιχεῖν, einzigartig τύπον ἔχειν τινά; ὧν ὁ Θεὸς ἡ κοιλία; ἡ δόξα ἐν τῇ αἰσχύνῃ αὐτῶν; τὰ ἐπίγεια φρονεῖν (Col. 3, 2); ἡμῶν τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει (Col. 3, 2). Einzigartig und widerpaulinisch ist der Ausdruck οἱ ἐχθροὶ τοῦ σταυροῦ τοῦ Χριστοῦ, weil der gegensätzliche Ausdruck bei Paulus nur einen religiösen Gehalt haben könnte zur Bezeichnung derer, welchen der σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ entweder ein σκάνδαλον oder eine μωρία ist (cf. Gal. 5, 11; 1 Cor. 1, 23; auch Gal. 6, 14), hier aber die Formel einen rein ethischen Gehalt hat. Einzigartig und unpaulinisch ist auch der Ausdruck: μετασχηματίζει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ. Denn für Paulus ist Gott nicht Christus der Auferweckende, also auch der Verwandelnde (1 Cor. 15, 52); nicht μετασχηματίζειν, sondern ἀλλάσσειν braucht Paulus für den betreffenden Vorgang (1 Cor. 15, 51, 52; doch cf. 1 Cor. 7, 31); σύμμορφος verbindet er mit dem gen. Röm. 8, 29; und σῶμα τῆς ταπεινώσεως und σῶμα τῆς δόξης sind einzigartige Ausdrucksformen. Paulus hat den betreffenden Gegensatz unter die Vorstellungen von φθαρτόν und ἀφθαρσία, θνητόν und ἀθάνασία (1 Cor. 15, 53, 54), von δουλεία τῆς φθορᾶς und ἐλευθερία τῆς δόξης gebracht (Röm. 8, 21). Und endlich hat der Ausdruck χαρὰ καὶ στέφανός μου auf eine paulinische Gemeinde bezogen seine Parallele nur in 2 Thess. 2, 18, 19, wo mit Recht noch καυχήσεως hinzugefügt ist, weil Paulus die betreffende Vorstellung stehend mit καύχιμα gibt (3 Cor. 1, 14).

1) Hoekstra (Over de echtheid van den brief aan de Philippensen, Theol. Tijdschr. IX, 4 p. 450) fragt: Waartoe dit overtollige ἄνω? Nicht mit Unrecht in bezug auf die Ausdrucksweise des Paulus. Aber der Ausdruck erklärt sich, weil Verfasser 1 Cor. 9, 24 nachahmte; um den Unterschied hervorzuheben, aber zu dem ἄνω gezwungen war. Oder sollte der Hebräerbrief einwirken? (Cf. Phil. 3, 19, 20.)

In dem folgenden Abschnitte des Briefes 4, 2—9 ist nichtpaulinisch und einzigartig im N. T. der Ausdruck *συναθλῆναι τινα ἐν τῷ εὐαγγελίῳ*, nichtpaulinisch und der Apoc. eigentümlich der Ausdruck: *ᾧ τὰ ὀνόματα ἐν βίβλῳ ζωῆς*; nichtpaulinisch und einzigartig die Formel *ὁ κύριος ἐγγύς* (*μαρὰν ἀθά?*), nichtpaulinisch die Verbindung *ἡ προσευχή καὶ ἡ δέησις* (nur Eph. 6, 18), nichtpaulinisch die Wendung *γνωρίζεσθαι πρὸς τὸν θεόν* (das pass. nur im Briefe an die Ephesier und Röm. 16, 26; die Beziehung mit *πρὸς* einzig); nichtpaulinisch und einzigartig der Ausdruck *ἡ εἰρήνη τοῦ θεοῦ ἡ ὑπερέχουσα πάντα νοῦν* (denn einzig ist *ἡ εἰρήνη τοῦ θεοῦ* und die Verbindung von *ὑπερέχουσα* mit acc. rei); ebenso der Ausdruck *φρονεῖν τὰς καρδίας (καὶ τὰ νοήματα ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ)*.

Im letzten Abschnitte des Briefes 4, 10—20 sind nichtpaulinisch und einzigartig im N. T. die Formeln: *ἐν παντὶ καὶ ἐν πᾶσιν* (Paulus öfter *ἐν παντί*), *ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου* (Marc. 1, 1), *λόγος δόσεως καὶ κήμψεως, τὰ παρ' ὑμῶν, θυσία δεκτή, πληροῦν τὴν χρείαν τινός*. Und die Formel *ὁσμή εὐωδίας* steht nur noch Eph. 5, 2 (2 Cor. 2, 14—16).

Im Schlusse des Briefes ist unpaulinisch die Form *ἀσπάσασθε* ohne *ἀλλήλους* (nur Röm. 16, 3—15 cf. dagegen 1 Cor. 16, 20; 2 Cor. 13, 12. Röm. 16, 16), endlich nichtpaulinisch die Formel *ἅγιος ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* (cf. zu 1, 1).

Dieser Ueberblick aber über die Fülle nichtpaulinischer, unpaulinischer, widerpaulinischer Ausdrucksformen der Wörter in ihrer sprachlichen und geistigen Beziehung auf einander lässt uns mehr noch, als die einzelnen Wörter, den nichtpaulinischen Geist erkennen, der in diesem Sprachstoffe lebt.

Vollendet aber wird diese Erkenntnis, wenn wir endlich zu dem Sprachstoffe, der sich findet, auch den prüfen, der sich nicht findet, den wir aber auf Grund der besprochenen Gegenstände in einem ächten Briefe des Paulus zu finden berechtigt sind. Hier befremdet zunächst die christologische Stelle. Paulus in seinen ächten Briefen

hat seine Vorstellung vom Wesen des praeexistenten *Χριστός*, des *ἐπουράνιος*, in den Worten: *ὁ (ἴδιος) υἱὸς τοῦ θεοῦ. (τὸ) πνεῦμα, ἃ εἰχὼν τοῦ θεοῦ, δόξα*, und den Gegensatz der himmlischen und irdischen Daseinsform Christi Jesu in den gegensätzlichen Worten *πνεῦμα* und *σῶξ* zum Ausdrücke gebracht. Von allen diesen eigenthümlich paulinischen Worten ist hier nicht die leiseste Spur (3, 21). Und auffällig besonders ist, dass der Ausdruck *υἱὸς τοῦ θεοῦ* im Briefe sich nirgends findet.

In viel höherem Grade auffallend aber und bei Voraussetzung der Aechtheit des Briefes schlechthin unerklärlich ist die Stelle über das Wesen der wahren *δικαιοσύνη*. Hier fehlen durchaus grade alle diejenigen Ausdrücke, in denen Paulus seinen Begriff der *δικαιοσύνη* auf den bestimmten und klaren Ausdruck gebracht hat. Es fehlen die Ausdrücke *δικαιοῦν*, *δικαιοῦσθαι*, *δικαίωσις*, fehlen die Ausdrücke *δικαιοῦσθαι* und *δικαιοῦν ἐκ πίστεως* und *ἐξ ἔργων*, fehlt der Gegensatz von *ἐξ ἔργων νόμιον* und *ἐκ πίστεως*, fehlt der Ausdruck *λογίζεσθαι εἰς δικαιοσύνην*, fehlt der Ausdruck *δωρεὰν δικαιοῦμενος*, fehlt endlich der vollendete Ausdruck für die Objektivität der paulinischen *δικαιοσύνη*, der Ausdruck *δικαιοσύνη θεοῦ*. Dabei ist die Darstellung der *δικαιοσύνη* vollständig losgelöst auf der einen Seite von der *χάρις τοῦ θεοῦ*, auf der andern Seite von der *ἁμαρτία τοῦ ἀνθρώπου*. Von der Erlösungsgnade Gottes, von der Sündigkeit des Menschen ist nicht die leiseste Spur, und alle die Ausdrücke und Ausdrucksformen, in denen Paulus beides zur Darstellung bringt, fehlen gänzlich. Auch das ist weder in dem Briefe an die Galater, noch in denen an die Korinther der Fall. Und wenn es Röm. 10, 1 ff. so scheint, so ist eben Röm. Cap. 1—8 vorausgegangen. Nun bedenke man aber, dass der Paulus des Briefes diese Darstellung seiner *δικαιοσύνη* mit den Worten einleitet: *τὰ αὐτὰ γράφειν ὑμῖν ἐμοὶ αὖν οὐκ ὀνηρόν, ὑμῖν δὲ ἄσφαλές*. Der Paulus des Briefes schreibt also den Philippern über die *δικαιοσύνη* dasselbe, was er sonst ihnen geschrieben, indem er vermeidet, dasselbe zu

schreiben; er sichert die Philipper vor Irrtum in betreff der *δικαιοσύνη*, indem er vermeidet, durch die Ausdrucksformen sie zu sichern, durch welche allein er sonst seine Gemeinden gesichert hat und allein sie sichern konnte. Aber freilich alle die Ausdrücke, welche wir nicht lesen, und die paulinische Verbindung der *δικαιοσύνη* mit der Notwendigkeit der *ἀμαρτία* und der *χάρις* und *ἀγάπη Θεοῦ* — das sind grade die Punkte, durch welche die *δικαιοσύνη* des Paulus zu einem *σκανδαλον* für die Juden und einer *μωρία* für die Heiden geworden ist und so müssen wir schliessen, dass sie um eines praktischen Interesses willen vermieden werden. Dass aber dies das praktische Interesse des ächten Paulus gewesen, das müsste jeder Verteidiger der Aechtheit des Briefes mit gegründeten Gründen sich beweisen, bevor er überhaupt an eine Verteidigung der Aechtheit des Briefes denken könnte.

Eigentümlich ist ferner die völlige Loslösung des Philipperbriefes von der *γραφή*. Obwol nach allen Erklärern und Kritikern der Gegenwart doch wenigstens auch Judenchristen in der Gemeinde von Philippi sich fanden, so hat Verfasser nicht einmal die *γραφή* angezogen und es fehlt deshalb jede Spur einer paulinischen Citationsformel. Wenn man für den Philipperbrief von einer *γραφή* reden wollte, so wären es die Briefe des Paulus. Von den Stellen des Briefes aber, welche eine unmittelbare Berührung mit der *γραφή* beweisen könnten, sind, wie schon ihre Form zeigt, 2, 10 aus Röm. 14, 11 und 3, 21 aus 1 Cor. 15, 27. 28 entlehnt, die entscheidendste Stelle aber 2, 15 (Deut. 32, 5) kann wenigstens ihre Kenntniss von seiten des Verfassers eben so gut dem lebendigen Worte der mündlichen Ueberlieferung (Math. 17, 17; Act. 2, 40) als dem Buchstaben der Schrift verdanken. Im übrigen zeigt sich in Sprache und Stil des Verfassers keine Spur einer unmittelbaren Berührung mit der *γραφή*, sei es nach dem Urtexte, sei es nach der LXX.

Wir stellen endlich den unterschiedenen Sprachstoff des Philipperbriefes an nichtpaulinischen, unpaulinischen,

widerpaulinischen Einzelworten und Wortverbindungen übersichtlich zusammen, um daraus zu sehen, dass derselbe den ganzen Brief durchdringt.

Cap. I, 1—2.

- 1, 1: *ἐπίσκοπος* — *Παῦλος καὶ Τιμόθεος, δοῦλοι Χρ. 'Ι;*
οἱ ἅγιοι ἐν Χρ. 'Ι; *ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι.*
 2:

Cap. I, 3—11.

1. 3: *εὐχαριστῶ ἐπὶ πάσῃ τῇ μνηίᾳ.*
 4: *τὴν δέξιν ποιῆσθαι.*
 5: *ἡ κοινωνία εἰς τι.*
 6: *πεποιθώς τι; ἡμέρα Χ. 'Ι.*
 7: *δίκαιος?; δεσμός; ἀπολογία c. gen. rei; βεβαίωσις*
— δίκαιόν ἐστιν c. inf.; φρονεῖν ὑπὲρ τινος; ἔχειν
ἐν τῇ καρδίᾳ.
 8: *ἐν σπλάγχνοις Χ. 'Ι.*
 9: *αἰσθίσις — προσεύχουμαι ἵνα; ἔτι μᾶλλον καὶ μᾶλλον.*
 10: *εἰλικρινής — ἡμέρα Χριστοῦ.*
 11: *πεπληρωμένοι τι; κάρπος δικαιοσύνης; εἰς δόξαν καὶ*
ἔπαινον Θεοῦ.

Cap. I, 12—26.

1. 12: *προκοπή; ἔρχεσθαι εἰς τι — γινώσκειν ὑμᾶς βού-*
λομαι.
 13: *δεσμός; πραιτώριον.*
 14: *δεσμός — πεποιθέναι c. dat. rei; λαλεῖν τὸν λόγον*
τοῦ Θεοῦ.
 15: *τινὲς μὲν — τινὲς δέ.*
 16: *ἀπολογία c. gen. rei; κῆσθαι εἰς τι.*
 17: *ἀγνώω; οἶσθαι; δεσμός — τὸν Χριστὸν καταγγέ-*
λειν; θλίψιν ἐγείρειν.
 18: *πλὴν ὅτι; πρόφασις; χαίρειν ἐν τινι — παντὶ*
τρόπῳ; εἴτε προφάσει εἴτε ἀληθείᾳ; Χριστὸς κατ-
αγγέλλεται.
 19: *ἀποβαίνειν εἰς; σωτηρία?; ἐπιχορηγία — ἐπιχορηγία*
τοῦ πνεύματος 'Ιησοῦ Χριστοῦ.

- 20: αἰσχύνομαι ἐν; μεγαλύνειν — ἡ ἀποκαταδοκία καὶ ἐλπίς.
 21: κέρδος.
 22: αἰρεῖσθαι; γνωρίζω — καρπὸς ἔργου.
 23: ἐπιθυμία; ἀναλύειν — ἐπιθυμίαν ἔχειν εἰς τι; σὺν Χριστῷ εἶναι; πολλῷ μᾶλλον κρεῖσσον.
 24: ἐπιμένειν ἐν τῇ σαρκί.
 25: πεποιθώς τι; προκοπή.
 26:

Cap. I, 27 — II, 18.

- 1, 27: πολιτεύεσθαι; ψυχῇ; συναθλεῖν — ἀξίως τοῦ εὐαγγελίου τοῦ Χρ. πολιτεύεσθαι; στήκειν ἐν ἐνὶ πνεύματι; μὴ ψυχῇ; ἡ πίστις τοῦ εὐαγγελίου.
 28: πτύρεσθαι.
 29: πάσχειν ὑπὲρ Χριστοῦ.
 30: ἀγών.
 2, 1: παραινέθιον — παράκλησις ἐν Χριστῷ; σπλάγχνα καὶ οἰκτιρμοί.
 2: σύμφυτος — τὴν αὐτὴν ἀγάπην ἔχειν; τὸ ἐν φρονεῖν.
 3: κενοδοξία; ταπεινοφροσύνη; τινὰ ἡγεῖσθαι τι; ὑπερέχων τινός.
 4: ἕκαστοι — σκοπεῖν τὰ ἑαυτῶν.
 5: φρονεῖν τι ἐν ἑαυτῷ.
 6: μορφή; ἀρπαγμός; τί ἡγεῖσθαι τι; ἴσα — ἐν μορφῇ θεοῦ; εἶναι ἴσα θεῷ.
 7: κenoῦν; μορφή — μορφὴν δούλου λαμβάνειν; ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων.
 8: ταπεινοῦν ἑαυτὸν und σχήματι εἰρεθεῖς ὡς ἄνθρωπος (auf Χριστός bezogen); θάνατος σταυροῦ.
 9: ὑπερυψοῦν — τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα.
 10: καταχθόνιος — ἐπουράνιοι καὶ ἐπίγειοι καὶ καταχθόνιοι.
 11:
 12: μὴ μόνον — ἀλλά; ἀπουσία — τὴν σωτηρίαν καταργᾶσθαι.
 13: ἐνεργεῖν (das zweite) — τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν.
 14: γογγυσμός.

- 2, 15: ἄμεμπτος; ἀκεραῖος; ἄμωμος; μέσον; γενεά; σχολιός;
 διεστραμμένος; φαίνεσθαι; φωστήρ — γενέσθαι τέκνα
 θεοῦ ἄμωμα.
 16: ἐπέχειν — λόγος ζωῆς.
 17: σπένδεσθαι; λειτουργία — ἡ θυσία καὶ λειτουργία
 τῆς πίστεως ὑμῶν.
 18:

Cap. II, 19—30.

- 2, 19: εὐφρανεῖν — ἐλπίζειν ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ; τὰ περί τινος
 (gen. pers.)
 20: ἰσόψυχος, γνησίως — τὰ περί τινος; ἔχειν τινά τι.
 21: (ζητεῖν) τὰ Χριστοῦ Ἰησοῦ.
 22: δουλεύειν εἰς τὸ εὐαγγέλιον.
 23: ἀφιδεῖν; ἐξαυτῆς — τὰ περί τινα.
 24:
 25: συστρατιώτης — λειτουργὸς τῆς χρείας μου.
 26: ἀδιμονεῖν.
 27: παραπλήσιον.
 28: σπουδαιοτέρως; ἀλυπότερος.
 29: ἔντιμος — ἔχειν τινά τι.
 30: παρὰβολεύεσθαι — τὸ ἔργον Χριστοῦ; ἐγγίξειν μέχρι
 θάνατου; το ὑμῶν ὑστέριμα τῆς πρὸς με λειτουργίας.

Cap. III, 1—IV, 1.

- 3, 1: τὸ λοιπόν; ἀσφαλής.
 2: κύων; ἐργάτης; κατατομή — οἱ κακοὶ ἐργάται.
 3: (ἡμεῖς ἐσμεν) ἡ περιτομή; οἱ πνεύματι θεοῦ λατρεύον-
 τες; οἱ κανχώμενοι ἐν Χρ. Ι.; οἱ ἐν σαρκὶ πεποιθότες.
 4: καίπερ — πεποιθήσιν ἔχειν und πεποιθέναι ἐν σαρκί.
 5: ὀκταήμερος — Ἑβραῖος ἐξ Ἑβραίων.
 6: κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ γενόμενος ἄμεμπτος.
 7: κέρδος; ζημία — τι ἡγεῖσθαι τι.
 8: ζημία; τὸ ὑπερέχον; ζημιωθῆναι τι; σκύβαλον —
 τι ἡγεῖσθαι τι; ἡ γνῶσις Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου
 μου; Χριστὸν κερδαίνειν.
 9: εὐρίσκεισθαι ἐν τινι — εὐρεῖσθαι ἐν Χριστῷ; ἔχω
 αὐτὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου; ἡ δικαιοσύνη ἢ διὰ

- πίστεως Χριστοῦ; ἡ ἐκ θεοῦ δικαιοσύνη ἐπὶ τῇ
πίστει.
- 3, 10: συμμορφίζεσθαι, — γινῶναι τὴν δύναμιν τῆς ἀναστά-
σεως αὐτοῦ καὶ κοινωνίαν τῶν παθημάτων αὐτοῦ;
συμμορφίζεσθαι τῷ θανάτῳ αὐτοῦ.
- 11: καταντᾶν; ἐξανάστασις — καταντᾶν εἰς τὴν ἐξανά-
στασιν τὴν ἐκ νεκρῶν.
- 12: τελειοῦσθαι; διώκω (absolut); εἰ — καταληφθῆναι
ὑπὸ Χριστοῦ.
- 13: ἐγὼ ἑμαυτόν.
- 14: τὰ ὀπίσω; ἐπιλανθάνεσθαι; τὰ ἔμπροσθεν; ἐπεκ-
τείνεσθαι; διώκω; σκοπός — κατὰ σκοπὸν διώκειν
εἰς; ἡ ἄνω κλήσις (τοῦ θεοῦ ἐν X. 'I.)
- 15: ἑτέρως — ἑτέρως τι φρονεῖν.
- 16: τῷ αὐτῷ στοιχεῖν.
- 17: συμμιμητής — τύπον ἔχειν τινά.
- 18: οἱ ἐχθροὶ τοῦ σταυροῦ τοῦ Χριστοῦ.
- 19: κοιλία — ὧν ὁ θεὸς ἡ κοιλία; ἡ δόξα ἐν τῇ αἰσχύνῃ
αὐτῶν; τὰ ἐπίγεια φρονεῖν.
- 20: πολίτευμα; σωτήρ — ἡμῶν τὸ πολίτευμα ἐν οὐρα-
νοῖς; (ἐν οὐρανοῖς) ἐξ οὔ.
- 21: ταπεινώσεις; σύμμορφός τινι; ἐνέργεια — μετασχη-
ματίζεω τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν σύμμορ-
φον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ.
- 4, 1: ἐπιπόθητος; στέφανος (metaphor.) — χαρὰ καὶ στέ-
φανός μου.

Cap. IV, 2—9.

4, 2:

- 3: ἐρωτᾶν; γνήσιος; συλλαμβάνεσθαι; συναθλεῖν; βί-
βλος — συναθλεῖν τινὲ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ; ὧν τὰ
ὀνόματα ἐν βίβλῳ ζωῆς.
- 4:
- 5: ἐπεικῆς — γνωσθῆναι τινι; ὁ κύριος ἐγγύς.
- 6: αἵτημα; γνωρίζεσθαι — ἡ προσευχή καὶ ἡ δεῖσις;
γνωρίζεσθαι πρὸς τὸν θεόν.
- 7: ὑπερέχων τι — ἡ εἰρήνη τοῦ θεοῦ; φρουρεῖν τὰς
καρδίας (κ. τὰ νοήμ. ἐν X. 'I.)

4, 8: τὸ λοιπόν; σεμνός; δίκαιος; προσφιλής; εὐφημος;
ἀρετή.

9:

Cap. IV. 10—20.

4. 10: μεγαλός; ἀναθάλλειν; ἀκαιρεῖσθαι — φρονεῖν ὑπέρ
τινος.

11: ὑστέρησις, αὐτάρκης.

12: ταπεινοῦσθαι; μυεῖσθαι; χορτάζεσθαι — οἶδα c. inf.;
ἐν παντὶ καὶ ἐν πᾶσιν.

13: ἐν τῷ ἐνδυναμοῦντί με.

14: συγκοινωνεῖν τινι.

15: ἀρχή; δόσις; λήμψις — ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου;
κοινωνεῖν τινι εἰς τι; λόγος δόσεως καὶ λήμψεως.

16: δίς.

17: δόμα.

18: ἀπέχω — πεπλήρωμαι; τα παρ' ὑμῶν; ὁσμί, εὐωδίας;
θυσία δεξιή.

19: πληροῦν τὴν χρείαν τινός.

20:

Cap. IV, 21—23.

21: ἀσπάσασθε (ohne ἀλλήλους); ἅγιος ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

22:

23:

Man wird nach dieser Uebersicht das Urtheil nicht wiederholen können, dass in der Sprache der Philipperbrief mit den anerkannten Briefen des Paulus übereinstimme. Aber auch ein anderes Urtheil wird in seinem völligen Grunde sich dargestellt haben. Baur hat von dem Philipperbriefe gesagt, dass er nichts Neues von Bedeutung bringe, was nicht schon anderswoher bekannt sei, dass nur Armut an Gedanken in ihm sei, nichts, was den Eindruck der Originalität mache, nur ein matter, farbloser Reflex (Paulus 2. Ausg. II, p. 85 cf. p. 86 Z. 9 v. 4). Baur hat auch hier, wie sonst, dem Verfasser des Philipperbriefes Unrecht getan. Ueberblickt man die Fülle von neuen

Worten, vor allem von neuen, ganz eigentümlichen, treffenden und für den Zweck des Verfassers höchst treffenden Ausdrucks- und Vorstellungsformen, so gesteht man wol, dass der Verfasser kein originaler Geist ist, wie Paulus, aber man bekennt mit Freuden, dass derselbe, obwol ganz eingetaucht in den Grund der Gedankenwelt des Paulus, diese dennoch zu einem neuen und eigentümlichen Leben in sich gestaltet hat. Der Verfasser ist kein schöpferischer Denker, wie Paulus — wie viele solcher Geister gibt es? — aber er ist ein Mann von klarem Blick in die Verhältnisse des religiösen Lebens und für das, was seiner Gegenwart not tut, von tiefem Gemüt und feinem, zartem Gefühl, durchdrungen von einer Fülle von dem Boden des Paulus zwar entwachsenen, aber doch eigentümlich gestalteten, tief christlichen Empfindungen und Anschauungen.¹⁾

b. Die Kritik des Stils.

Die Darstellungsform des Briefes zeigt, wie in den ächten Briefen des Paulus, den Wechsel des Stils der berichtenden Erzählung, der Gemütsregung, der Belehrung. In dem letzten Punkte lässt sich der Unterschied zwischen

1) Die Untersuchung sollte jetzt an dieser Stelle, den Sprachstoff in Worten und Wendungen darstellen, den der Philipperbrief mit dem Paulus so gemeinsam hat, dass eine Abhängigkeit des Verfassers des Briefes von Paulus zu Tage tritt. Aber gerade dies haben Baur und Hoekstra schon genügend getan. Zwei Wendungen aber verdienen besondere Beachtung, weil sie den abhängigen Nachahmer beweisen. Die eine ist 2, 16: οὐκ εἰς κέρρον ἔδραμον οὐδ' εἰς κέρρον ἐκονίασα. Dem Verfasser traten hier zwei gleich treffende Stellen in die Erinnerung Gal. 2, 2 und 1 Cor. 15, 10 (nicht wie Hoekstra meint 15, 58). Und wie ein ächter Nachahmer konnte er es nicht übers Herz bringen, Eine Stelle zu opfern. So nahm er beide und gestaltete die Corintheistelle der Galaterstelle gemäss. Die andere Stelle ist 3, 14: τὸ βραβεῖον τῆς ἄνω κληρονομίας τοῦ θεοῦ ἐν Χ. Υ. Für Paulus hat die κληρονομία, das καλεῖσθαι an sich selbst den Charakter des ἄνω. Und nicht durch Berufung auf Gal. 4, 26 oder gar Hebr. 3, 1 könnte man dasselbe als paulinisch retten. Aber das Vorbild 1 Cor. 9, 24 rief in dem Nachahmer das ἄνω hervor.

dem Verfasser des Philipperbriefes und Paulus klar erkennen. Der Lehrstil des Paulus hat den eigentümlichen Charakter des Logischen, Syllogistischen, Dialektischen, wie es dem entwickelnden Denken eigentümlich ist, das eine neue Gedankenwelt aus dem Bewusstsein heraus- und in das Bewusstsein erst hineinarbeitet, das die Ergebnisse des Denkens vorbereitet, indem es vom Zugestandenen langsam zum Zuzugestehenden vordringt, das das Allgemeine zum Besonderen forttreibt, das Besondere ins Allgemeine zurückwendet, das die Gegensätze in die Entwicklung hineinzieht, um sie in dieser Entwicklung zu überwinden und als Glieder der Entwicklung zu verwenden. Diesem Lehrstil des Paulus tritt im Philipperbriefe der des einfach behauptenden Denkens gegenüber, wie es da herrscht, wo eine ausgebildete, festgeprägte Gedankenwelt zur gesicherten Anerkennung gebracht werden soll. Das ist der Grund, weshalb dem Philipperbriefe alle Formen des dialektisch entwickelnden Denkens des Paulus fehlen: das $\epsilon\iota$ der logischen Notwendigkeit in der ersten Form des Bedingungssatzes (cf. die einzige Spur 1. 22); das fragende γ des logischen Dilemma; das fragende $\mu\eta$ der möglicher Weise entgegengesetzten logischen Folgerung und Behauptung; das fragende $\alpha\gamma\alpha$ der Einführung einer logisch möglichen, aber in Wirklichkeit unstatthaften Folgerung; das abwehrende $\mu\eta$ $\gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\iota\tau\omicron$ zum Abweis einer solchen logisch möglichen, in Wirklichkeit aber unwahren Folgerung; das stillestehende $\tau\acute{\iota}$ $\omicron\upsilon\upsilon\tau$ ($\epsilon\pi\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu$) zur Einführung einer möglicher Weise entgegengesetzten Folgerung und Behauptung oder des letzten Ergebnisses; das folgernde $\alpha\gamma\alpha$ zur Aufstellung des logisch nun von selbst sich ergebenden, gewissen Endergebnisses.¹⁾ An die Stelle dieser Formen des entwickelnden Denkens tritt aber die dem behauptenden Denken eigentümliche Form der einfachen Gegenüberstellung des Falschen und Wahren, um dies durch seinen Gegensatz zu bestimmen, zu erläutern.

Und man kann dem nicht erwidern, dass die Welt

1) $\alpha\gamma\alpha$ $\omicron\upsilon\upsilon\tau$ fehlt auch den Corintherbriefen.

des Philipperbriefes ohne Gegensätze der Wirklichkeit und des Denkens gewesen sei. Dem widerspricht die Ausführung 1, 12—18, die Ausführung 1, 27—2, 18, die Ausführung 3, 2—16. Aber die Gegensätze, welche Paulus bei den Hörern packt, um sie zu Boden zu werfen (2 Cor. 10, 4—6), die umgeht der Verfasser des Philipperbriefes, um den Streit mit ihnen zu meiden (cf. besonders 3, 15).

Hiermit hängt zusammen, was Baur und auch Hoekstra dem Verfasser des Briefes zum Vorwurf gemacht haben. die Unbestimmtheit und Unklarheit des Stils in der Bezeichnung der Dinge. Der Vorwurf an sich ist berechtigt. Wer könnte aus der Darstellung 1, 15—18, aus der rein subjektiven und persönlichen Wendung des Gegensatzes gegen den Paulus, die Römischen Judaisten erkennen? Wer könnte aus der rein subjektiven Wendung 2, 3 den in der Gemeinde lebenden Gegensatz jüdischer und heidnischer Gläubigen in ihrem religiösen Dünkel wider einander sofort auffassen? Wer könnte aus der Darstellung 3, 2 ff. und aus der subjektiven Wendung *εἴ τι ἑτέρως φρονεῖτε* klar erkennen, was für eine Vorstellung von der *δικαιοσύνη* nun wirklich in einem Teil der Philippischen Gemeinde gelebt habe? Allein derjenige kann es, der mit der Fackel der ächten Briefe des Paulus alle diese Verhältnisse beleuchtet. Nur sollte man diese Unbestimmtheit, diesen Mangel an konkreter, geschichtlicher Realität¹⁾ nicht zu einem Vorwurfe gegen die Denk- und Sprachkraft des Verfassers erheben. Denn diese Unbestimmtheit ist Absicht des Verfassers und nicht etwa „des Fälschers, der nicht aus der Rolle fallen will“, sondern des Unionsmannes, der die Gegensätze verwischt, die im Leben als unüberwindlich sich ihm darstellen. Nur ist eine solche Absicht, ein solches Verfahren nicht des Paulus, der die Kraft in sich fühlt, auch die unüberwindlich scheinenden Bollwerke zu überwinden (2 Cor. 10, 4. 5).

Auch auf eine Breite des Stils haben Baur und nach

1) Hoekstra l. c. p. 477: zulk een volslagen gemis van concrete actualiteit!

ihm Hoekstra hingewiesen, auf eine falsche „Emphase durch Wiederholung derselben Worte, auf die Verbindung von Synonymen oder nicht viel von einander verschiedenen Worten“, eine Breite, die zwar auch wol in den ächten Schriften des Paulus sich finde, aber bei dem Verfasser unseres Briefes übertrieben gehäuft vorkomme.¹⁾ Aber Baur und besonders Hoekstra haben hier und teilweise aus Mangel an Verständnis übertrieben. Wer kann, wenn er die herrliche Stelle 2, 1 versteht, das viermalige *εἰ τις*, die Verbindung(?) von *παραμύθιον* und *παράκλησις*, die von *σπλάγχνα καὶ οἰκτιρμοί* als matte Breite bezeichnen; wer die Stelle 3, 5. 6. wenn er sie ihrem Zwecke nach im Zusammenhange versteht, „breedsprakig“ nennen! Aber es bleibt allerdings hin und wieder ein gewisser Ueberfluss des Gefühlsstils, der zwar immer feinere Unterschiede der Vorstellung heraushebt, der aber in dem strafferen, logischen Stil des Paulus vermieden wäre. Dahin gehört: *ἐν τῇ ἀπολογίᾳ καὶ βεβαιώσει τοῦ εὐαγγελίου; ἔτι μᾶλλον καὶ μᾶλλον; ἐν ἐπιγνώσει καὶ πάσῃ αἰσθήσει; εἰς δόξαν καὶ ἔπαινον θεοῦ; κατὰ τὴν ἀποκαταδοκίαν καὶ ἐλπίδα μου; πολλῶ μᾶλλον κρείττον (cf. 2 Cor. 8, 22); ἵνα γένησθε ἀμεμπτοι καὶ ἀκέραιοι, τέκνα θεοῦ ἄμωμα; εἰς κενὸν ἔδραμον οὐδ' εἰς κερὸν ἐκοπίασα; κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ δυνάσθαι αὐτόν; τῇ προσευχῇ καὶ τῇ δαίσει; φρουρήσει τὰς καρδίας ὑμῶν καὶ τὰ νοήματα ὑμῶν; ἐν παντὶ καὶ ἐν πᾶσιν (v. 12 ist allerdings breitsprachig); ἀπέχω δε πάντα καὶ περισσεύω, πεπλήρωμαι; ὁσμὴν εὐωδίας, θυσίαν δεκτὴν εὐάρεστον τῷ θεῷ. Vor allem aber ist der Anfang der Einleitung 1, 3. 4 in einer Breite und Ueberladung gehalten, die die Möglichkeit einer vier- und fünffachen Konstruktion gewährt, eine Erscheinung die völlig gegen die logische Bestimmtheit des paulinischen Stiles verstösst.*

1) Hoekstra l. c. p. 433: eigenaardigheden . . . die bij onzen schrijver overdreven dickwijls voorkomen.

c. Die Kritik der Komposition.

Auch die Komposition des Briefes zeigt in einem entscheidenden Zuge den Unterschied von den anerkannten Briefen des Paulus und widerspricht daher nicht der Annahme eines anderen Verfassers.

Der Philipperbrief hat zunächst darin seine Eigentümlichkeit, dass er in der Einleitung neben den Dank gegen Gott auch eine Fürbitte zu Gott für die Gemeinde stellt. In dieser Form gewinnt der Verfasser in feiner Weise die Möglichkeit, das Gute und Lobenswerte in der Gemeinde und sein Vertrauen und seine Liebe zu ihr auszusprechen, aber auch auf das Mangelhafte und das noch zu Erstrebende hinzudeuten, dessen Verwirklichung der Zweck des parakletischen Briefes ist. So schlägt denn der Verfasser treffend schon in der Einleitung die beiden Grundtöne an, deren vollere Entwicklung den Gehalt des folgenden Briefes bildet, die Vollendung der Gemeinschaft und Liebe unter einander und das Wachstum der Erkenntnis in Betreff des Unterschiedes der jüdischen und christlichen Gerechtigkeit.

Diese Eigentümlichkeit ist aber ein bestimmter Unterschied. Es ist eine feste Form der anerkannten Briefe des Paulus, dass die Einleitung zu Einem Gedanken fortschreitet, der das Thema der nächsten Ausführung des Briefes bildet — ein Ausdruck des in festem, logischem Zusammenhange sich bewegenden Denkens des Paulus. Im Briefe an die Galater geht die Verwunderung über den raschen Abfall vom Evangelium Christi zu der Behauptung seiner göttlichen Wahrheit in dem Gedanken fort, dass nicht Menschen, sondern Gott es ist, zum Glauben an welche Paulus in seiner evangelischen Verkündigung überredet und dass er nicht Menschen in derselben zu gefallen strebt. Und dieser Gedanke ist das Thema für den negativen Beweis des göttlichen Ursprunges des Evangeliums Pauli 1, 11—24 und 2, 1—10; 11—21. Im ersten Briefe der Corinthier geht der Dank zu Gott, dass die Corinthier an allen Gaben des theoretischen Geisteslebens reich ge-

macht sind, durch die Ermahnung zur Einheit in ihrem religiösen Bewusstsein zur Schilderung der Parteiungen unter ihnen fort und die Bekämpfung dieser Parteiungen, wie sie auf dem Grunde der schlichten Predigt vom Kreuze sich erheben, den Juden ein Aergernis, den Heiden eine Torheit, ist das Thema der Ausführung 1, 18 — 4. 21. Im zweiten Corintherbriefe geht der Preis Gottes als des Trösters in aller Drangsal des Apostels, damit dieser die Gemeinden in aller Drangsal trösten könne, durch die Erwähnung der Todesdrangsal des Apostels, in welcher er diese Lebenserfahrung gewonnen, und der Hoffnung, dass Gott ihn auch ferner erretten werde, zumal wenn auch die Corinther mit ihm für seine Errettung beten und danken, zur Begründung dieser Pflicht der Corinther in dem Gedanken fort, dass Paulus gerade ihnen gegenüber in Reinheit und Lauterkeit Gottes gewandelt, so dass er ein Ruhmesgegenstand für sie am Tage des Herrn Jesu ist. Und diese Lauterkeit seines Wandels in Bezug auf die Corinther, dieses *ἐαυτὸν συνιστάειν*, ist das Thema der Ausführung 1, 15 — 7. 16. Im Römerbriefe endlich geht der Dank gegen Gott über den in der ganzen Welt vermeldeten Glauben der Römer durch die Verkündigung der Sehnsucht des Paulus die Römer zu sehen, um auch unter ihnen eine Frucht durch Verkündigung seines Evangeliums zu gewinnen, zu dem Gedanken fort, dass er dieses Evangeliums (vom Kreuze) sich nicht schäme, weil es eine Kraft der Heilserrettung sei für jeglichen der da glaube, für den Juden sowol als für den Hellenen. Und der Beweis dieser Behauptung ist die Ausführung 1, 18 — 8. 39.

Von dieser festen Form der ächten Briefe des Paulus weicht der Philipperbrief insofern ab, als die erste Ausführung des Briefes 1, 12—26 mit den Einleitungsgedanken in keinem logischen Zusammenhange steht. Vielmehr tritt in dieser Ausführung ein der Einleitung ganz fremder Zweck zu Tage, die Philipper durch die Mitteilung von dem Fortschritte des Evangeliums in Rom und von der Zuversicht auf seine Errettung und Ankunft in Philippi wieder zu frohem Lebensgefühl zu erheben (cf. 2, 19 *ἵνα χαρὰ*

ἐνψυχῶ γινούς τὰ περὶ ὑμῶν). Erst an diesen Abschnitt knüpft sich dann, allerdings durch 1, 27 trefflich verbunden, die Ausführung des ersten in der Einleitung angeregten Gedankens von der Vollendung der Gemeinschaft der Philipper untereinander in Betreff des Evangeliums durch Verwirklichung der Einheit des Bewusstseins in der gleichen Liebe und Seleneinheit und Richtung des inneren Sinnes auf das Eine vermittelt Ablegung des religiösen Dünkels der einen gegen die andern.

Mit dieser Ausführung des ersten Theiles des Briefes verknüpft nun der Verfasser einen zweiten Teil durch Rückgang auf den Zweck des ersten Abschnittes des Briefes. Wie Paulus hier die Philipper zu freudigem Lebensgefühl gestimmt hat durch Mitteilung seiner Verhältnisse und Stimmungen in Rom, so will umgekehrt Paulus freudiges Lebensgefühl gewinnen durch Kunde von der Entwicklung der Verhältnisse und des Lebens der Philipper. Zu dem Zwecke will er den Timotheus senden. Dieser ist der einzige, der in ächter Weise für die Gestaltung ihres Lebens sorgen wird, weil er der einzige ist, der das Interesse Christi Jesu, das Interesse des universalen Evangeliums, der Einheit der jüdischen und heidnischen Gläubigen erstrebt. Durch diese Aufgabe des Timotheus ist die Sendung desselben trefflich motivirt. Da Paulus gehindert ist, so soll er die Lebensaufgabe der Gemeinde, ihre innere Einheit, verwirklichen. Ungezwungen verknüpft sich hiermit die Meldung von der Zuversicht des Paulus selber bald zu kommen und die Auskunft über die Rücksendung des Epaphroditus.

Nun aber fehlte noch die Ausführung des zweiten in der Einleitung angeregten Grundgedankens, die Philipper möchten immer mehr in Erkenntnis fortschreiten, um die Differenz zwischen der jüdischen und christlichen Gerechtigkeit prüfend zu beurteilen und dadurch die Vollendung der *κοινωνία* und *ἀγάπη*, zu gewinnen. Dass die Ausführung 3, 2 ff. in diesem Sinne gedacht ist, beweist die Gegenüberstellung der jüdischen und christlichen Gerechtigkeit in ihren Differenzpunkten und der Schluss der Darstellung:

wenn ihr in irgend einem Punkte in verschiedener Weise denkt, so wird auch dies Gott euch offenbaren. Nur — wohin wir vorwärts gelangten — in derselben Reihe, d. h. einheitlich mit einander verbunden und nicht in unterschiedener Reihe einhergehen!¹⁾ In diesem Sinne gedacht, gehört aber diese Ausführung 3, 2 ff. als ein notwendiger Teil in den Brief selbst; er ist die Verwirklichung des *τὸ ἐν φρονεῖν* und gehört zu der Aufgabe des Timotheus, zu dem *γνησίως τὰ περὶ ὑμῶν μεριμνήσαι*, dem *ζητῆσαι τὰ Χριστοῦ Ἰησοῦ*, oder zu der Aufgabe des Paulus, wenn er zu den Philippern wird gekommen sein *εἰς τὴν ὑμῶν προκοπὴν καὶ χαρὰν τῆς πίστεως*. Aber der Verfasser hat die logische Verknüpfung dieses Gedankens mit dem Briefe nicht gefunden oder nicht finden können, und so reiht er ihn mechanisch mit: *τὸ λοιπὸν χαίρετε ἐν κυρίῳ* an, als ob er ein Schlussgedanke des Briefes sei. Dieser Mangel an innerer Verbindung des logisch Zusammengehörenden und diese unförmliche Gestaltung des Schlusses steht aber in entschiedenem Widerspruche mit dem in strenger logischer Gliederung sich bewegenden Denken des Paulus in den ächten Briefen.

IV. Die praktischen Interessen des Briefes.

Für die Entscheidung über die Aechtheit des Philipperbriefes ist weiter die Beantwortung der Frage bedeutsam, ob das praktische Interesse, der lebendige Zweck des Briefes, innerhalb, oder ausserhalb des Bewusstseins des Paulus liege.

Wir unterscheiden nun in dem Briefe ein dreifaches Interesse. Das erste ist, die innere Einheit einer äusserlich verbundenen, aus heidnischen und jüdischen Gläubigen

¹⁾ So glaube ich mich bei wiederholter Prüfung für die erste der Jahrgang 1875 p. 480 aufgestellten beiden Möglichkeiten entscheiden zu müssen. Zu *τὸ αὐτῷ* kann sprachlich nur *στοιχῶ* oder ein sinnverwandter Ausdruck ergänzt werden.

gemischten Gemeinde auf dem Grunde des Paulinischen Evangeliums zu vollenden. Das Mittel, welches der Verfasser für diesen Zweck in Bewegung setzt, ist einmal die Mahnung, nicht nur das eigene, sondern immer zugleich auch das Lebensinteresse des andern Theils der Gemeinde ins Auge zu fassen, alle wortstreitsüchtige Rechthaberei und leere Eitelkeit des Besserseins aufzugeben und nach dem Vorbilde der sich selbst entäussernden und selbstentsagenden Demut Christi Jesu alles religiösen Dünkels sich zu entschlagen, der die Geister und Gemüther in dem Wahne wider einander aufreizt, dass der eine dem andern die ihm von Gott verliehene Stellung im Reiche Gottes rauben wolle; das andere Mal aber die klare Erkenntnis des Unterschiedes der jüdischen und christlichen Gerechtigkeit und die durch Losreissung von allem Jüdischen entstehende Einheit des religiösen Bewusstseins, welches die wahre, von Paulus verkündete, an ihm verwirklichte christliche Gerechtigkeit zum Einen und einzigen Inhalte hat. Und für diese Einheit des Bewusstseins wird zugleich die einigende Macht der Liebe aufgerufen. Das zweite Interesse ist, das gebeugte, zagende Gemüt der Gemeinde mit neuem, freudigem Lebensgeföhle, mit neuer, froher Tatkraft zu durchdringen. Das Mittel für diesen Zweck ist die Verkündigung, dass, was die Gemüther niederbeugte, die Haft des Paulus in Rom, zum Fortgange der heiligen Sache des Evangeliums ausgeschlagen ist, und den freudigen Lebensmut des Gefangenen selbst dem Tode gegenüber ungebeugt gelassen hat, so dass die Gemüther der Philipper an ihm zu gleicher Freudigkeit sich aufrichten können. Das dritte Interesse ist, das Gemüt der Gemeinde in alter und verjüngter Liebe an die Persönlichkeit des Paulus zu fesseln. Die Mittel, welche der Verfasser für diesen Zweck in Anwendung bringt, sind einmal der Aufweis der immer gleichen Liebe und liebenden Fürsorge des Paulus für die Philipper, des Paulus, der mit der allumfassenden Liebe Christi Jesu alle Glieder der Gemeinde, die heidnischen und jüdischen, im Herzen trägt, der, wenn er, vom Tode umgeben, die Zuversicht des Lebens fasst, zu ihnen, den

Ersehten und Geliebten, seiner Freude und seinem Ehrenkranze, kommen will, um für sie zu wirken, der indessen in Todesdrangsal der liebsten Gefährten sich entschlägt, um das Interesse der Philipper zu fördern, das Gemüt der Philipper zu erfreuen; dann aber der Hinweis auf die Lauterkeit und Reinheit des Charakters des Paulus, der in allem, was er ihnen in Rede und Tat überliefert hat, nur das Wahre, nur das Gute, nur das Heilige und Edle sie gelehrt, der vor allem selbst ihrer Gabe gegenüber in der drückendsten Lebenslage die reinste Uneigennützigkeit offenbart, und damit die umlaufende Anklage auf Habgier, als der inneren Triebfeder seiner Verkündigung, als gehässige Lüge seiner Gegner bewiesen hat.

Die beiden ersten Interessen liegen nun ganz innerhalb des Bewusstseins des Paulus in der Lebenslage, in welche der Brief ihn stellt. Aber sie liegen auch ganz im Bewusstsein und Lebensinteresse des Paulinismus nach dem Tode des Apostels. Sie beweisen also nicht für, nicht gegen die Aechtheit des Briefes. Auch das dritte Interesse des Briefes liegt seinem Inhalte nach innerhalb des Bewusstseins des Paulus selbst. Durch alle Briefe des ächten Paulus gehen die Züge der Selbstapologie durch Aufweis des Selbstwertes. Aber wenn das edelstolze Gemüt des grossen Apostels das *ἐαυτὸν συνιστάνειν* übt, dann zuckt ein herber Schmerz durch seine Seele und voll Bitterkeit ruft er aus: *γεγορα ἄφρονι ὑμεῖς αὖ ἐναγκάσατε!* In den Darstellungen 3, 4 - 15; 3, 17; 4, 10 - 20 aber und in den Worten nach 4, 8: „*καὶ ἐυαίτετε, καὶ παρηγάβετε καὶ ἡχοῦσατε καὶ εἶδετε ἐν ἑαυτοῖς, τὰῦτα πράσσετε, καὶ ὁ θεὸς τῆς εὐφροσύνης ἔσται μεθ' ὑμῶν*“ hat ein späterer Pauliner, in Liebe auch zu der Persönlichkeit des Apostels aufgegangen, die Empfindung der eigenen Bewunderung auf die Lippen des Paulus gelegt.¹⁾

1) Und man citire nicht 1 Thess.! Wer nur einen Blick in die Seele des Paulus getan, wie sie in den Briefen an die Corinthier sich einen Spiegel ins Herz stellt, wie kann der sich überreden, Paulus habe die Worte 1 Thess. 2, 1—12 in dem Tone dieser Worte selber gesprochen?!

V. Die Zeit des Briefes.

Endlich scheinen auch die zeitgeschichtlichen Verhältnisse, welche der Brief verrät, dafür zu sprechen, dass derselbe von Paulus nicht geschrieben ist.

Die Spuren seiner Zeit hat der Verfasser freilich nur unbestimmt ausgeprägt, weil er eine andere Lage, als die seiner Zeit, angenommen hat. Doch aber ruht zunächst die Darstellung 3. 2 ff., wenn der Brief an eine gemischte Gemeinde geschrieben ist, um sie zu einen, auf dem Grunde einer Zeit, in welcher auch das Judenthum schon im Gegensatze gegen das Judentum sich wusste; in welcher das religiöse Bewusstsein und Gemüt der Judenchristen die nationalen Empfindungen soweit überwunden hatte, dass auch jüdische Christen einen leidenschaftlichen Ausfall zorniger Verachtung gegen das Judentum, wie er in den Worten 3. 2 enthalten ist, als berechtigt und wahr empfanden; in welcher nicht nur ein wahres Judentum von einem falschen sich gesondert hatte, sondern dieses wahre Judentum auch als Christentum bestand. Nur in solcher Zeit konnte ein Unionspauliner den Gegensatz von „*ἡ κατατομή*“ und „*ἡ περιτομή*“ einer gemischten Gemeinde als Bezeichnung des Gegensatzes von Judentum und Christentum entgegenbringen, das Christentum als „*ἡ περιτομή*“ seinem Wesen nach bezeichnen und die ganze jüdische Gesetzesgerechtigkeit als *στίβαν*, als Kehrlicht, wegschütten.

Nun trug freilich das Judenthum in dem Glauben an den in Jesus erschienenen und von den Juden getöteten Messias und in der Innerlichkeit des religiösen Geistes, welche Jesus gefordert und gepflegt hatte, die vom Judentum loslösenden Kräfte von Anfang an prinzipiell in sich. Aber — so darf man aus den Briefen des Paulus schliessen — mit dem Auftreten des Paulus und seines Evangeliums vom Kreuze Christi als eines neuen Heils- und Lebensgrundes bei Aufhebung des Gesetzes, unter der Nachwirkung von Verhältnissen und Verhandlungen, wie sie in Jerusalem (Gal. 2, 1—10), mehr noch,

wie sie in Antiochien (Gal. 2, 11—21) sich gestalteten, war in dem praktisch vom Jüdischen freieren Geiste des ursprünglichen Judenchristentums eine Reaktion eingetreten, welche die Einheit des Judentums und des Judenchristentums unter strenger Gesetzlichkeit des letztern wieder auf ihre Fahne schrieb, und den Jakobus und den Geist desselben zu einer selbst den Petrus und seinen ursprünglich freieren Geist beherrschenden Stellung emporhob. Der Bann dieser durch die bewusste und consequente Freiheit des Paulus hervorgerufenen Reaktion musste erst über die Gemüther und das Bewusstsein der Judenchristen seine Kraft verloren haben, bevor diese das Bewusstsein ihres Gegensatzes gegen das Judentum gewinnen und im Gemüthe die Scheidung vom Judentume ertragen konnten. Tatsächlich und wesentlich wurde dieser Bann durch die Verfolgung der Judenchristen von Seiten ihrer eigenen Volksgenossen gebrochen und der Mord des Jakobus war hier von entscheidender Bedeutung, indem er einerseits auch dem gesetzesstrengsten Judenchristen handgreiflich die Unmöglichkeit offenbarte, die Einheit mit einem solchen Judentume festzuhalten, andererseits diesem gesetzlichen Judenchristentume seine energischste und beherrschende Kraft raubte.

So führt uns denn die Darstellung 3, 2 ff. notwendig in eine Zeit, in welcher die Verfolgungen der Juden und wenigstens der Tod des Jakobus (Pascha 62) seine Wirkungen auf das Gemüth und das Bewusstsein der Judenchristen ausgeübt hatte. Diese Wirkungen fallen nun allerdings nicht notwendig ausserhalb der Grenze des Lebens des Paulus¹⁾, aber wahrscheinlicher bleibt es doch, dass sie in der entschiedenen Weise, wie sie für die Darstellung 3, 2 ff. vorausgesetzt werden müssen, erst jenseits der Lebensgrenze des Paulus eingetreten sind. Sie er-

1) Es wird hier davon abgesehen, dass Paulus sich wol zu leidenschaftlichem Zorne gegen die Judenchristen und ihre Lügenapostel hat hinreissen lassen, erweislich aber sich nicht über seine nationalen Gefühle erhoben hat (Röm. 9, 1 ff.; 10, 1 ff.), um Worte, wie 3, 2, gegen die Juden zu schleudern.

innern an das Wort des Apokalyptikers an die Gemeinde in Philadelphia: *ἰδοὺ διδῶ ἐκ τῆς συναγωγῆς τοῦ σατανᾶ τῶν λεγόντων ἑαυτοὺς Ἰουδαίους εἶναι, καὶ οὐκ εἶσιν, ἀλλὰ ψεύδονται* (cf. 3, 9; 2, 9). Das: *βλέπετε τὴν κατατομὴν* und das: *ἡμεῖς ἐσμεν ἡ περιτομή* ist die volle Parallele eines Unionspauliners zu diesem Worte des Apokalyptikers. Und wenn die Worte 4, 3: *ὦν τὰ ὀνόματα ἐν βίβλῳ ζωῆς* mit höchster Wahrscheinlichkeit durch die Apokalypse hervorgerufen sind, so fällt die Darstellung 3, 2 ff. erst nach der Apokalypse und wol erst nach dem jüdischen Kriege, in welchem die Verhältnisse und die Wirkungen erst völlig eintraten, welche für die Darstellung 3, 2 vorzusetzen sind.

Eine andere Spur seiner wirklichen Zeit hat der Verfasser des Philipperbriefes darin abgedrückt, dass er, der Pauliner, dem Paulus den Namen eines Apostels zu geben sich scheut, und ihn nur dem Timotheus zwar vor- aber doch nebengeordnet der briefempfangenden Gemeinde gegenüberstellt. Dies führt auf eine Zeit nach dem Tode des Paulus, wo die paulinischen Gemeinden eine Zeit lang den Gründen der Judenchristen wider die Apostelwürde, wie sie einst die Galater und Corinther in ihrem Glauben daran wankend gemacht hatten, endlich erlagen, weil die gewaltige Persönlichkeit des Lebenden die Gründe für seine Apostelwürde nicht mehr siegreich vertrat; in eine Zeit, in welcher selbst die Paulinischen Gemeinden damit zufrieden waren, ihn als *λειτουργὸς Χριστοῦ Ἰησοῦ εἰς τα ἔθνη*, von den Judenchristen anerkannt zu sehen. Es ist dies die Zeit, in welcher der Apokalyptiker der paulinischen Gemeinde von Ephesus das Wort zurufen kann: *ἐπείρασας τοὺς λεγοντας ἑαυτοὺς ἀποστόλους καὶ οὐκ εἶσιν, καὶ εὗρες αὐτοὺς ψευδεῖς*.

Aber diese Spur der Zeit des Briefes setzt auch die Grenzmarke nach vorwärts. Er fällt mit Notwendigkeit vor den Brief an die Epheser, vor den an die Colosser, vor cap. 5 des ersten Briefes des Clemens an die Corinther. Und dieser letzten Bestimmung widerspricht nicht, sondern entspricht vielmehr der Gruss 1, 1 an die *ἐπί-*

σκοποι καὶ διάκονοι, zusammengehalten mit cap. 42 und 44 des Clemensbriefes. Denn auch die Worte cap. 44: *ἔστι ἐπὶ τοῦ ὁνόματος τῆς ἐπισκοπῆς* setzen das Bestehen von *ἐπίσκοποι* schon voraus. Diesem Ergebnisse entspricht es ferner, dass der Philipperbrief von der Gnosis, selbst von der entstehenden, völlig unberührt ist, entspricht es, dass die Lehre von der *δικαιοσύνη*, noch im Mittelpunkte des sich bildenden einheitlichen Bewusstseins steht, dass über das Verhältniss der Juden und Heiden im Reiche Gottes im Sinne von Röm. 11, 13 ff. geeifert wird. Wie der Brief notwendig ins erste Jahrhundert gehört, etwa zwischen 70—90 p. Ch., so möchte er der Zeit des Paulus so nahe, als möglich, zu rücken sein, näher an 70, als an 90 p. Ch.

Für diese Bestimmung spricht auch die Darstellung 1, 12—26 zusammengehalten mit 2, 17. Denn hier wird die Gefangenschaft und der Tod des Paulus noch als ein unmittelbares Gemüts- und Lebensinteresse der Philippi-schen Gemeinde, als eine Frage an Gott und den Herrn der Gemeinde vorausgesetzt. Das konnte nur bei einem Geschlechte sein, das der Paulinischen Zeit nahe stand, das vielleicht die paulinische Zeit selbst zum Theil noch erlebt hatte.

Ob noch andere Spuren der Zeit und des Verfassers im Briefe sich finden? Die Spuren, dass er von der Apokalypse und vielleicht auch vom Hebräerbriefe, dass der erste Thessalonicherbrief von ihm abhängig ist, führen für den Augenblick nicht weiter, da über die Zeit dieser Briefe noch gestritten wird. Aber aus dem Briefe wäre es nicht zu widerlegen, wenn man die Hypothese wagte, dass die offenbar auf tatsächlicher Wissenschaft beruhende Kunde des Verfassers von der Liebesgabe der Philipper an den gefangenen Paulus nach Rom, von der Rücksendung des Epaphroditus nach Philippi, vielleicht auch von der Absicht des Paulus, den Timotheus dahin zu senden und von der Gemütsstimmung des Paulus in seiner Gefangenschaft, dass endlich die liebende Bewunderung des Verfassers für die Persönlichkeit des Paulus einen

Verfasser verrate, der noch die Zeit des Paulus mit durchlebt, der wenigstens noch Menschen gekannt habe, die mit Paulus diese Zeit durchlebt hatten¹⁾.

Auf jeden Fall ist der Brief an die Philipper das älteste Denkmal des Unionspaulinismus nach dem Römerbriefe im Kanon. Und stellen wir die Apostelgeschichte als den reinsten, abgeklärtesten Ausdruck dieses Bestrebens an das Ende dieser Bewegung, so tritt der Philipperbrief an den Anfang derselben. Fast alle Gedanken und Interessen, welche diesen Unionspaulinismus bewegen, klingen in dem Briefe schon an und nicht durch den Römerbrief, wol aber durch den Philipperbrief wird uns die geschichtliche Entwicklung desselben verständlich. Das ist die grosse, geschichtliche Bedeutung des Briefes.

VI. Die Geschichte der Kritik des Briefes.

Schon Baur, der erste, der die Aechtheit des Philipperbriefes bestritt, hat mit feinem und geübtem Gefühle für das ächt Paulinische fast alle wesentlichen Punkte berührt, aus denen der Zweifel an der Aechtheit des Briefes immer wieder aufsteigt (cf. Paulus 1 A. p. 458. 2 A. II. 50. Theol. Jhrb. 49, 501; 52, 133). Aber Baur wollte als König bauen, bevor der Kärner seine Dienste getan. Auf Grund einer noch ungenügenden Exegese und Durchforschung des Einzelnen vollzog er seine Kritik ohne ge-

1) Nur Eines könnte dieser Annahme widersprechen, das merkwürdige *ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου*, wenn man es nicht, wie Hilgenfeld, versteht. Denn es könnte dafür sprechen, dass der Verfasser der paulinischen Zeit und Tradition ferne gestanden. Aber nun kann der Verfasser doch nicht ohne Kunde der paulinischen Briefe und auch des Galaterbriefes gedacht werden. Und so erklärt sich jener Ausdruck auch nicht durch die Zeitferne des Verfassers. Könnte man die Annahme wagen, dass der Verfasser mit jener Wendung die kleinasiatische Wirksamkeit und damit die Beziehungen des Paulus zur Urgemeinde und den Uraposteln habe wollen in den Schatten treten lassen? Mit dem praktischen Interesse des Briefes würde dies stimmen.

nügendes Verständnis. Und so wurden seine Urtheile über den Brief, dass er unselbstständig, zwecklos, gedankenarm, zusammenhangslos und nur ein matter, farbloser Reflex dagewesener Gedanken und Verhältnisse ohne konkrete Realität sei, unbegründet, schief, irrig, eine völlige Verkenennung des Briefes in seiner wirklichen Eigentümlichkeit. Verhängnisvoll aber für die Wirkung dieser Kritik ward es, dass Baur den Brief, dessen Eigenart die völlige Unberührtheit von der Gnosis ist, in den Kreis gnostischer Ideen hereinzuziehen versuchte, verhängnisvoll ward es, dass er den Brief, dessen inneres Leben die Zeitnähe des Paulus verkündet, in die Zeit der Clemenssage zu verweben strebte. Und grade auf diesem Irrwege folgten der Kritik Baur's zunächst Schwegler (Nachapost. Ztltr. II, 133), der nur darin Neues brachte, dass er nach einer Vermutung Baur's (Paulus 2 A. II, 72) die *Εἰσόδια* auf die judenchristliche, die *Συντυχίαι* auf die heidenchristliche Partei, den *γνήσιος ἀνδρως* auf den Petrus deutete; dann Volkmar (Theol. Jhrb. 56, p. 309), der ausserdem die Beziehung des *Κλήμης* auf den „Clemens von Rom“ weiter und auch exegetisch zu begründen suchte¹⁾; endlich Hitzig (zur Kritik

1) Lipsius hatte (de Clementis R. ep. a. Cor. I, p. 168) richtig ausgesprochen: Clementem arctiora quaedam necessitudinis vincula cum istis feminis conjunxisse. Dem gegenüber behauptet Volkmar: erst durch Paulus ist das Mit-Leiden des Clemens mit den beiden Frauen vermittelt; er hat vor allem mit Paulus selbst gelitten und dadurch erst auch mit ihnen; wo kann das nun nicht alles geschehen sein? Warum sollte der Clemens nicht eben da, wo Paulus schrieb, zu Rom, „mit ihm“ so viele Leiden erduldet haben, warum nicht dort Märtyrer geworden und so in das „Buch des Lebens“ gekommen sein? Aber man vergisst ja obendrein, dass gerade so, wie Clemens, *καὶ οἱ λοιποὶ σύνεργοι* des Paulus mit ihm gelitten haben. Sind nun alle Mitarbeiter des Paulus auch etwa arctiore vinculo necessitudinis mit jenen darin verknüpft gewesen? Oder sagt dieser Zusatz nicht ausdrücklich genug, dass er hinsichtlich derjenigen, die er mit *μετὰ καὶ* (*Κλημεντος*) *καὶ* (*τῶν ἄλλων*) bezeichnete, gar nicht mehr an Philippi, sondern an alle Orte der Christenheit, wo es auch sein möge, denkt? Kurz, der Verfasser des Briefes, also angenommen, Paulus selbst, spricht mit keinem Worte aus, Clemens habe speziell in Philippi in Gesellschaft der beiden Christinnen und des einen Un-

paulinischer Briefe, 1870), der, wie traumweise, die *Εὐδοία* und die *Συντυχή* mit den Patriarchen Ascher und Gad (Genes. 30, 13. 11) combinirte. Dagegen beschränkten sich Planck (Theol. Jhrb. 47, 481) und Köstlin (Theol. Jhrb. 50, 263) darauf, den Widerspruch der Darstellung 3, 2 ff. mit den ächt paulinischen Bestimmungen und Anschauungen hervorzuheben. Jener bezeichnete als Punkte des Anstosses den ganz veränderten Standpunkt der Betrachtung des *ρόμος* und des Verhältnisses der *δικαιοσύνη* zu dem-

genannten gelitten — nein, nur mit Paulus gleicherweise wie alle anderen Mitarbeiter.

Volkmar bezieht bei dieser Erklärung das *μετά* nicht auf das Subjekt in *συνήθλησαν*, sondern auf *μοι*. Gesetzt, dies wäre grammatisch und logisch möglich, so irrt Volkmar dennoch. Er vergisst, dass *μετά* im Unterschiede von *σύν* zum Ausdrücke einer innigen Verbindung dient, einer Mitwirkung mit Personen, mit denen man gemeinsam etwas verrichtet. Da nun der Aorist *συνήθλησάν μοι* ein Leiden der beiden Frauen mit Paulus in Philippi bezeichnet, so kann auch das durch *μετά* ausgedrückte Mit-Leiden des Paulus mit dem Clemens und den übrigen *συνεργοί* nur in Philippi gedacht werden, wo Clemens und die *συνεργοί* in Verbindung und gemeinsamer Mitwirkung mit dem Paulus in der Verkündigung des Evangeliums litten. An Orte ausserhalb Philippi kann sprachlich wegen des *μετά* schlechterdings nicht gedacht werden, abgesehen von der logischen Sonderbarkeit und Unmöglichkeit einer solchen Vorstellung.

Aber wenn Paulus das *μετά* hätte auf *μοι* beziehen und den Gedanken Volkmar's ausdrücken wollen, so hätte er offenbar, um verstanden zu werden, sagen müssen: *συνήθλησάν μοι τε καὶ Κλήμεντι καὶ τοῖς λοιποῖς συνεργοῖς μου*. Der Ausdruck: *μετά καὶ Κλήμεντος καὶ τῶν λοιπῶν συνεργῶν μου* kann natürlicher Weise grammatisch und logisch nur auf das Subjekt in *συνήθλησαν* bezogen werden = sie, die beiden Frauen, litten mit mir und zwar sie in innerer Gemeinschaft, in gemeinsamer Wirksamkeit mit dem Clemens und den übrigen Mitarbeitern von mir. Clemens wird dadurch als des Paulus *συνεργός ἐν τῷ εὐαγγελίῳ* in Philippi bezeichnet, wie die übrigen *συνεργοί* nur in Philippi zu denken sind. Und dies rechtfertigt sich dadurch, dass im Philipperbriefe nicht etwa die apostolischen Gefährten des Paulus, *οἱ σὺν ἐμοὶ ἀδελφοί*, sondern alle, die *τὸ ἔργον κυρίου* trieben, wie Epaphroditos 2, 25, *συνεργοί* des Paulus heissen.

So ist die Erklärung von Lipsius die richtige, nur dass man die *arctiora necessitudinis vincula* nicht auf Blutsverwandtschaft beziehen muss, und die beiden Frauen auf zwei Parteien beziehen kann.

selben, den objektiven einer Endlichkeit des νόμος selbst, nicht den subjektiven, einer Unfähigkeit des Menschen zu den ἔργα νόμου; den unpaulinischen Gegensatz von ἡ κατὰτομή und ἡ περιτομή; die nichtpaulinische Vorstellung des πνεύματι θεοῦ λατρεύειν als Ausdruck des geistigen Charakters des christlichen Lebens, parallel mit dem johanneischen προσκυνεῖν ἐν πνεύματι; die widerpaulinische Vorstellung: κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ γενόμενος ἄμεμπτος; die unpaulinischen Ausdrücke δικαιοσύνη, διὰ πίστεως, δικαιοσύνη ἐκ θεοῦ, die bei dem Mangel des eigentlich paulinischen Gegensatzes von πίστις und ἔργα allein nicht dazu nötigen könnten, hier wirklich den paulinischen Begriff des rechtfertigenden Glaubens vorauszusetzen. Köstlin aber hob hervor, Verfasser verteidige die Rechtfertigungslehre des Paulus gegen den Vorwurf eines praktischen Quietismus (3, 12—16), mache die Forderung der Werke (der „Tugend“) zur Hauptsache (1, 6. 10; 2, 12. 15: 4, 8) und verstehe unter der rechtfertigenden πίστις die fides formata, unio mystica, die praktische Hingebung an Christus, unter der δικαιοσύνη διὰ τῆς πίστεως, ἐπὶ τῇ πίστει die Rechtfertigung von Seiten Gottes um den Preis dieses Sichaufgebens an die Glaubens- und Lebensgemeinschaft mit Christus, im Gegensatze nicht zur Selbst- und Werkgerechtigkeit überhaupt, sondern zu derjenigen, welche im Vollziehen des ungeistigen Ritualgesetzes, im Besitze der jüdischen Nationaleigenschaften gesucht wird. Hier sei namentlich das γυνῶναι charakteristisch; es bezeichne das Eindringen in das, was in Christo für den Menschen gegeben ist, sowol in die mit seiner Auferstehung gegebene Möglichkeit der eigenen Auferstehung, als in das diese Möglichkeit zur Wirklichkeit erhebende, sie erst wirklich erwerbende, verdienende ethische Leben, das in den Leiden Christi liegt, das auch in uns real werden muss, wenn wir zur Auferstehung gelangen wollen στυμορφίζόμενος — εἵπω; κτλ.). Die Glaubensgerechtigkeit bestehe also hier darin, dass ich einerseits Christus die Kraft zutraue, mir zur Auferweckung zu verhelfen, andererseits mir aus seiner Person und Geschichte abstrahire, dass,

wie bei ihm die Auferstehung durch Ergebung in Leiden und Tod bedingt war (2. 9), so sie es auch bei mir ist; ich muss daher Leiden und Tod Christi praktisch, tatsächlich in mir selbst wiederholen; dadurch, durch den Prozess dieser (ethischen) Verähnlichung mit Christo werde ich vor Gott gerecht, nicht durch rituelle Gesetzmäßigkeit und Stolz auf die jüdischen, aus dem Gesetze abgeleiteten Nationaleigenschaften (*πεποιθήσεις ἐν σαρκί*), aber auch nicht durch den einfachen Akt des Glaubens, durch den ich ein für allemal gerecht bin, sondern in Folge eines durch den Glauben eingeleiteten inneren Lebensprozesses, durch welchen ich mehr und mehr der Gerechtigkeit mich annähere. Man sieht, es ist nicht mehr der Gegensatz des Glaubens und der Werke, sondern der ethischen Hingebung an ein höheres Prinzip und der Aeusserlichkeit eines verdienstlosen, mit sich selbst befriedigten Stolzes auf nationale Vorzüge und äussere Gesetzmäßigkeit, der Gegensatz des Ethischen und Legalen, des Göttlichen und Menschlichen (Nationalen), des Geistigen und Ungeistigen. Paulinisch ist daran nur noch dies, dass diese *δικαιοσύνη* nicht *ἐμή*, sondern *ἐκ θεοῦ* ist, sofern ich die mir die Auferweckung zuwege bringende Lebensgemeinschaft mit Christus nicht von mir, sondern von ihm habe, von Christus ergriffen bin. Das praktische Prinzip des Judentums, die ethische Werkthätigkeit, ist damit (obwol verinnerlicht) vollkommen anerkannt, und daher 3. 3 das Christentum als das wahre Judentum bezeichnet. Gegen die *ἔργα* ist v. 2—10 kein Wort gesagt, sondern nur die eigene (nicht Christus, sondern sich das Verdienst zuschreibende) und nur die äusserliche, ungeistige, teils rituelle, teils nicht weiter als bis zur Unbescholtenheit gehende (nicht auch das Aufgeben des Ich an Gott einschliessende) Gesetzesgerechtigkeit zurückgewiesen.

Es war in diesen Ausführungen von Planck und Köstlin nicht alles richtig aufgefasst oder in das rechte Licht gestellt, es ruhte die ganze Auffassung nicht auf einem richtigen Verständnisse des Zweckes und der Bedeutung der Stelle im Philipperbriefe; aber es war in

diesen Ausführungen doch der erste Versuch gemacht, eine der merkwürdigsten Stellen des N. T., die man bis Baur als den reinen Ausdruck der paulinischen Gerechtigkeitslehre betrachtet hatte, tiefer in ihrem eigentlichen Gedankengrunde zu erfassen und es war der nichtpaulinische Charakter derselben an einer Reihe von eigenthümlichen Momenten treffend zum ersten Male hervorgehoben.

Inzwischen ward es der Gegenkritik nicht schwer, gegen die Irrtümer der Kritik seit Baur die Aechtheit des Briefes zu verteidigen. Lünemann (Pauli ad Philipp. epist. 1847) und Brückner (Ep. ad Philipp. Paulo auctori vindicata otrara Baurium 1848) wiesen das Auffallendste zurück, den Gnosticismus des Briefes, die Beziehung auf Clemens R., die unbegründeten und schiefen Urtheile über unpaulinischen Inhalt und unpaulinische Form; letzterer machte auch den allerdings noch oberflächlichen und mangelhaften Versuch positiv nach Inhalt und Form den paulinischen Charakter des Briefes zu beweisen. Ernesti (Phil. 2, 6 ff. aus einer Anspielung auf Gen. 2 erläutert. Stud. und Kr. 1848, p. 858 ff., 1851, p. 595) suchte der gnostischen Ausdeutung der christologischen Stelle Phil. 2, 6 positiv eine andere, dem Bewusstsein des Paulus mögliche entgegenzustellen, ohne etwas anderes zu erreichen, als dass Irrtum dem Irrtum gegenübertrat¹⁾. Die Verteidigung von Grimm (die Aechtheit des Briefes an die Phil. Theol. Literaturblatt 1850, Nr. 149—51; 1851, Nr. 6—8) brachte nichts Neues, Entscheidendes. Dagegen suchte B. Weiss in seinem vortrefflichen Commentare des Philipperbriefes (1859) ausser Wiederholung des gegen Baur schon Gesagten vor allem die Gründe Planck's und Köstlin's gegen den paulinischen Charakter der Stelle

1) Die Ausdeutung Ernesti's verlangt sprachlich den Ausdruck: *οὐκ ἀπολαίψιν ἡγήσατο ἴσα γενέσθαι τῷ θεῷ*. Logisch aber hat die Beziehung auf die Genesisstelle (*ἐσέσθε ὡς θεοὶ γινώσκοντες καλὸν καὶ ποιοῦν*) nicht den Schein eines Anhaltes. Sie bewies nur, dass auch für Ernesti die Philipperstelle in ihrem Zusammenhange völlig unverstanden geblieben war.

3. 2 ff. zu widerlegen (cf. Einl. p. 18 ff., Commentar 214 ff.). Gegen Planck's Behauptung, dass der ganze Standpunkt der Betrachtung des νόμος und der δικαιοσύνη im Philipperbriefe ein anderer sei, der objektiv die Endlichkeit des Gesetzes selbst, nicht subjektiv die Unzulänglichkeit des Menschen zum Gesetzeswerke hervorhebe, macht er geltend, dass „auch in seinen unbezweifelten Briefen unserm Apostel die Beschneidung sammt der ganzen Gesetzesökonomie ihrem objektiven Wesen nach nur ein transitorisches sei (Gal. 3, 19), nur ein pädagogisches (3, 24), zu den στοιχεῖα τοῦ κόσμου gerechnetes Institut, nur ein καταργούμενον mit vergehender und darum relativer, beschränkter Herrlichkeit (2 Cor. 3, 11), nur die überwindungsfähige und bedürftige Vorstufe der Gnadenökonomie (Röm. 5, 20, 21)“. Nun ist es gewiss, dass in der Anschauung des Paulus vom Gesetz eine Antinomie besteht, weil das ethische Gesetz als göttliche Offenbarung, das rituale Gesetz als παράδοσις πατρική sich nicht in seinem Bewusstsein rein geschieden haben. Das aber ist ebenso gewiss, dass überall in der Lehre des Paulus von der Gerechtigkeit und der Heilsökonomie der νόμος göttliche Offenbarung und deshalb πνευματικός, ἅγιος καὶ ἡ ἐντολή ἁγία καὶ δικαία καὶ ἀγαθή ist (Röm. 7, 12, 14), dass der νόμος transitorisch, pädagogisch ist, nicht weil er selber seinem Wesen nach endlich und vergänglich ist — wie könnte es dann der theistischen Weltanschauung des Paulus eine göttliche Offenbarung sein! ¹⁾ — sondern weil der Mensch als der unter die Notwendigkeit der Sünde verknechtete nicht im Stande

1) Dass der Theismus des Paulus einerseits und die Gewissheit desselben von der Aufhebung des Gesetzes durch den Kreuzestod andererseits mit diesem Festhalten an der göttlichen Offenbarung des Gesetzes zuweilen in's Gedränge kommt (Gal. 3, 19 διαταγὰς δι' ἀγγέλων ἐπὶ τοῦ θεοῦ) und ebenso 2 Cor. 3, 6 ff.) geben wir gerne zu. Aber festgehalten hat der Theismus des Paulus stets an der göttlichen Offenbarung, also auch an dem göttlichen Wesen des Gesetzes. Daraus geht ja eben seine eigentümliche Heilsökonomie hervor (Gal. 3, 8—29. Röm. 5, 12—21) im Gegensatze z. B. zum Hebräerbriefe.

ist, *ποιῆσαι τὰ ἔργα τοῦ νόμου*. Und ein vorübergehendes Moment in der Heilsökonomie Gottes ist der *νόμος*, nicht weil er seinem Wesen nach endlich ist, sondern weil er seiner Bestimmung nach von Anfang an ein vorübergehendes Mittel ist in dem göttlichen Heilszwecke, das Mittel bis zur Erfüllung grade durch das rein göttliche Wesen seiner Gebote die gesamte Menschheit unter die Gewalt der Sündigkeit zu bringen. Von dieser Tiefe der paulinischen Weltanschauung weiss eine spätere Zeit und unser Philipperbrief nichts mehr, weil sie dieselbe nicht begreift; sie verlegt daher die Endlichkeit und Vergänglichkeit des *νόμος* in das (äusserliche, ungeistige) Wesen desselben, macht den *νόμος* natürlich deshalb zum blossen Ritualgesetze (Hebräerbrief und hier Philipperbrief), sondern davon als ewige und unvergängliche Offenbarung Gottes das ethische Gesetz, macht aber deshalb folgerichtig das Christentum zur nova lex und — fällt vom Paulinismus des Paulus ab. Das war freilich oberflächlicher, aber greiflicher und — notwendiger. Denn, wie hätte jene Zeit die *ἐλευθερία* des Paulus ertragen können! ¹⁾

Aber darum bleibt Planck doch im Rechte gegen Weiss, der seinen Gegenbeweis nur auf Vernichtung der paulinischen Anschauung aufbaut.

Und den paulinischen Charakter der Stelle *κατὰ διακαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ γερόμενος ἀμέεπτος* kann Weiss nur durch eine Abschwächung ihres Sinnes und durch einen ihm verborgenen Trugschluss verteidigen. Er sagt: dass Paulus für den vorehristlichen Standpunkt eine in

1) Die Gedankenwelt und die Weltanschauung des Paulus ist eine durchaus individuelle, dabei eine so dunkel gedankenschwere und dem Gemeinbewusstsein ihrer Zeit so fremde, dass gewiss keiner in der Umgebung des Paulus, auch die Juden nicht, die allein ihn verstehen konnten, ihn begriffen haben. Sollte diese Weltanschauung nicht wirkungslos für die Gemeinde jener Zeit verloren gehen, so musste sie notwendig eine Form annehmen, in welcher sie dem Gemeinbewusstsein jener Zeit fasslich wurde, weil sie sich ihr anbequimte. Der erste Ausdruck dieser Notwendigkeit ist im Kanon der Philipperbrief und die Darstellung 3, 2 sqq.

der Erfüllung des Gesetzes wurzelnde Gerechtigkeit kennt, spricht er doch klar genug aus (Röm. 2, 13. 10, 5), und wenn dieselbe in Gottes Augen keiner leistet und darum keiner aus des Gesetzes Werken gerecht werden kann (Gal. 3, 10. 11. Röm. 3, 20), so sagt ja Paulus auch hier nur, dass er auf seinem pharisäischen Standpunkte nicht nur im Eifer um das Gesetz, sondern auch in der Befolgung des Gesetzes das Aeusserste geleistet habe, was man auf seinem Standpunkte verlangte und verlangen konnte. Aber das gerade eben sagt Paulus hier nicht. Denn nicht sagt er, dass er das Aeusserste geleistet, was man, d. h. Menschen, auf seinem Standpunkte von ihm verlangten, sondern dass er geleistet habe, was die im Gesetz gegründete Gerechtigkeit verlangte. Und als ein Urbild der *δικαιοσύνη ἢ ἐν νόμῳ* will ihn 3, 6 hinstellen. Die Worte besagen, dass Paulus die Gesetzesgerechtigkeit in Wirklichkeit besessen. Das aber ist zwar nicht im Munde eines liebenden Bewunderers des Paulus, dem Paulus Urbild geworden, wol aber im Munde des wahren Paulus eine Unmöglichkeit. Denn der wahre Paulus kennt ja freilich „eine in der Erfüllung des Gesetzes wurzelnde Gerechtigkeit“; aber „weil diese in den Augen Gottes keiner leistet und darum keiner aus Gesetzes Werken gerecht werden kann“, so kennt er dieselbe nur als Begriff, nicht als Wirklichkeit. Dieser Unterschied verhüllt sich in dem Gegengrunde von Weiss. Aber in 3, 6 ist von einer Wirklichkeit der *δικαιοσύνη ἢ ἐν νόμῳ* die Rede und darum ist die Stelle widerpaulinisch.

Gegen den Angriff Köstlin's aber, der Verfasser des Philipperbriefes stelle widerpaulinisch die Gerechtigkeit so dar, dass nicht durch einen einmaligen (Köstlin sagt: durch den einfachen) Akt des Glaubens der Mensch (Köstlin: ein für allemal) gerecht sei, sondern durch den Prozess der ethischen Verähnlichung mit Christo besonders in seinem Leiden gerecht werde; dass er in der Auferstehung Christi nur die Möglichkeit der eigenen Auferstehung habe, die erst durch jenen ethischen Prozess wirklich erworben und verdient werde; dass damit das praktische Prinzip des

Judentums, die ethische Werkthätigkeit, obwol verinnerlicht anerkannt und daher auch das Christentum als das wahre Judentum bezeichnet sei — gegen diesen Angriff wendet Weiss die Behauptung, dass die letztere Bezeichnung (das Christentum das wahre Judentum) nichts Unpaulinisches sei nach Gal. 6, 16 (?? Ἰσραὴλ τοῦ Θεοῦ = καὶ νῦν κτίσις!) Röm. 11, 17—24 (?? die ἀπαρχή und die ῥίζα fallen doch für Paulus noch vor das Mosaische Gesetz! Gal. 3, 17), 1 Cor. 10, 18 (?? der Ἰσραὴλ κατὰ πνεῦμα ist doch = Ἰσραὴλ τοῦ Θεοῦ = καὶ νῦν κτίσις cf. auch Röm. 9, 6—8, c. Gal. 3, 16. Röm. 4, 11, 16). Das Hervorheben der ethisch-werkthätigen Seite des Christentums neben der dogmatisch-soteriologischen sei an sich nicht unpaulinisch; wenn aber im Zusammenhange hiermit Baur urgire, dass die Ungewissheit, die Paulus 3, 11 in betreff seiner Auferstehung ausspreche, mit der sonstigen Selbstgewissheit seines Glaubensbewusstseins in Widerspruch stehe, so habe er nicht berücksichtigt, dass das Christenleben sich anders ansehe, je nachdem man dasselbe von der Höhe des Glaubensbewusstseins aus in seinem idealen Lichte betrachte, oder dasselbe durch die einzelnen Phasen seiner irdischen Entwicklung auf dem Wege zur himmlischen Vollendung verfolge. Auch der Paulus der Baur'schen Schule (d. h. der Briefe an die Galater, Corinthier, Römer) kenne diese Duplicität der Anschauung vom Christenleben wol: und so gewiss es für Glauben und Nichtglauben, für Todtsein in Sünden und Gerechtfertigtsein, für Feind Gottes und Gottes Kind geworden sein bei Paulus nur ein Entweder-Oder gebe: für das praktische Christenleben in jedem Momente seiner Entwicklung sei das Neue da und doch wieder noch nicht da, weil es eben seiner Natur nach ein Werden, ein beständiger Prozess sei. Und da die selige Vollendung des Christen auf Grund jener einmal vollbrachten That der Rechtfertigung von der, wie auch immer durch die Sünde gehemmten, doch nicht abgerissenen Entwicklung dieses Prozesses **abhängig** bleibt, so giebt es auch für jedes Christenleben neben dem sieghaften Glaubensbewusstsein von der göttlichen Gnade das de-

mütige Bewusstsein der eigenen Schwachheit, die das Ziel nicht nur als unerreicht, sondern seine Erreichung als für die Zukunft nie absolut gesichert erscheinen lässt.“

Κεκένωται ἡ πίστις καὶ κατήργηται ἡ ἐπαγγελία!
 So würde Paulus einer solchen Darstellung seiner Lehre von der *δικαιοσύνη θεοῦ ἐκ πίστεως εἰς πίστιν* entgegengerufen haben. Gewiss kennt Paulus eine ethisch-werkthätige Seite des Christentums, ein religiöses Leben, in welchem auch der Gläubige, noch von der *σάρξ* und ihrer *ἐπιθυμία* beherrscht, der *δικαιοσύνη*,¹⁾ als einem unerreichten Hoffnungsziele in ewigem Werdeprozesse zustrebt (Gal. 5, 5.) Und Weiss hat dies vortrefflich auseinander-gesetzt. Aber wo hat Paulus je die „selige Vollendung des Christen“, die *ζωὴ διὰ δικαιοσύνης (θεοῦ ἐκ πίστεως)*, von diesem Entwicklungsprozesse des Subjekts abhängig gesetzt (*εἴπω εἰς καταντήσω τὴν ἐξανάστασιν τὴν ἐκ νεκρῶν*)? Das ist die völlige Umkehr des paulinischen *εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ*, insofern das Heil statt als objektive Gnade dem Gläubigen geschenkt zu werden, von der Subjektivität des Gläubigen wieder abhängig gemacht würde (Röm. 4. 16). Wol kennt Paulus ein Gericht der Gläubigen, wol einen Lohn des Gerichts nach den Werken des Gläubigen, wol ein *σωθήσεται ὡς διὰ πυρός* (1 Cor. 3, 12—15; 2 Cor. 5, 10)²⁾, wol ein Verworfenwerden des Gläubigen, wenn er in Unglauben fällt (Röm. 11, 20 sqq.); aber der *σωτηρία* selbst, der *ζωὴ* selbst des Gläubigen ist er schlechthin gewiss. Denn sie ist nicht durch das gläubige Subjekt, und nicht durch die Sünde des Gläubigen, sondern allein durch die Gnade Gottes und den Glauben daran bedingt. *Ὁ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκί, ἐν πίστει ζῶ τῇ τοῦ νόου τοῦ θεοῦ, τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ.* Diese von jeder religiösen Entwicklung des Subjekts und ihrer Mangelhaftigkeit unabhängige Ob-

1) Diese *δικαιοσύνη* Gal. 5, 5 ist aber eine ganz andere, als die *δικαιοσύνη θεοῦ ἐκ πίστεως εἰς πίστιν*.

2) Weil Paulus verschiedene Grade der Seligkeit kennt (1 Cor. 15, 41).

ektivität der *ζωή* verkündet nicht der Paulus der Baur'schen Schule, sondern der Paulus der Reformation, der Paulus des Paulus. Weiss dagegen lehrt einen judaisirten Paulus der katholischen Kirche oder des protestantischen rationalismus vulgaris. Und so offenbart auch das *εἶπας* einen judaistisch umgeformten Paulus, umgeformt, um das *σκάνδαλον* des ächten Paulus, die reine Objektivität seiner *δικαιοσύνη θεοῦ ἐκ πίστεως εἰς πίστιν*, zu vermeiden.

Dabei haben aber weder Planck, noch Köstlin, noch Weiss den Hauptanstoß der Stelle gesehen oder beseitigt. Paulus, um die reine Objektivität seiner *δικαιοσύνη θεοῦ ἐκ πίστεως* festzuhalten, verknüpft nirgends diese objektive *δικαιοσύνη θεοῦ*, die *δικαίωσις*, mit der subjektiven *δικαιοσύνη* des religiösen Lebensprozesses. Das führt vielleicht zu einer Einseitigkeit, zu einer Antinomie; aber diese Einseitigkeit und Antinomie ist der ächte Paulus. Der Verfasser des Philipperbriefes verknüpft aber die objektive *δικαιοσύνη* teleologisch mit dem subjektiven Lebensprozesse (*τοῦ γινῶναι* etc.) zu dem Ziele hin, dass durch diesen subjektiven Lebensprozess die *ἐξανάστασις*, die *ζωή* bedingt ist. Darin liegt der Widerspruch mit dem ächten Paulus begründet.

Auf dem so gebahnten Wege ging nun die Verteidigung des Briefes eine Zeit lang fort. Sie hatte die irrtümlichen Gründe Baur's und seiner Nachfolger überzeugend widerlegt und glaubte damit auch die wahren Gründe beseitigt zu haben. In dieser Weise finden wir die Verteidigung der Aechtheit des Briefes selbst bei Holtzmann (Encyclopäd. von Herzog. Bd. 20, p. 400, 1866), der seither aber in seiner Gewissheit schwankend geworden ist (Krit. der Epheser- und Colosserbriefe p. 280, 81); dann bei Hofmann (Commentar 1870), der in der Meinung, selber den Brief verstanden zu haben, den Zweifel Baur's an der Aechtheit desselben als die Schuld seines Missverständnisses verspottete; dann bei Hilgenfeld (Ztschr. für wiss. Th. 1871, p. 191 und 209), der namentlich in der letzteren Abhandlung auch über die bisher noch weniger widerlegten Gründe Baur's das kritische Gewissen beruhigte

und besonders auf die Darstellungen 1, 25—26 (cf. 2, 24) und 2, 19—30 in ihrer Lebenswahrheit als auf unwiderlegbare Zeugnisse der Aechtheit des Briefes hinwies; weiter bei Schenkel (Bibellexikon Bd. IV p. 534. 1872), der das, was bisher als begründete Widerlegung Baur's und seiner Nachfolger erwachsen war, nur ohne Berücksichtigung der Stelle 3, 2 ff. und ihrer Verteidigung durch Weiss, mit grossem Geschicke zusammenfasste.

So schien in diesem kritischen Prozesse die Aechtheit des Philipperbriefes durch übereinstimmende Zeugen Aussagen sowol der kritischen als apologetischen Theologie gesichert.

Da war es zuerst Hinsch (Untersuchungen zum Philipperbrief, Zeitschr. für wiss. Theol. 1873 p. 59), der nach Ausscheidung der unhaltbaren und widerlegten Zweifelsgründe Baur's die haltbaren und zum Teil von ihm in haltbarere Form gebrachten Gründe desselben für die Unächttheit noch einmal wieder aufrecht hielt. Hinsch macht und zwar gegen Hilgenfeld's Verteidigung geltend die absichtliche Vermeidung der Bezeichnung des Paulus als Apostels; den Anachronismus in der Adresse des Briefes auch an *ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι*; den rein persönlichen Charakter des 1, 15 ff. geschilderten Verhältnisses der Gegner sowol als der Anhänger des Paulus zu ihm bei ihrer Verkündigung Christi, während zur Zeit des Paulus geschichtlich auch ein sachlicher Gegensatz notwendig geherrscht haben müsse, die Freude des Apostels also auch über die Verkündigung seiner Gegner in ungeschichtlicher Weise begründet sei¹⁾; den unpaulinischen Charakter der christologischen Stelle 2, 6—11, insofern die Menschwerdung Christi in ihrer Wirkung auf diesen selbst bezogen werde und als notwendiges Moment der Entwicklung seines Seins an sich, abgelöst von der Beziehung auf die Menschheit dargestellt sei; insofern sie ferner nicht auf den bestimmten, auf das Heil der Menschheit gerichteten

1) Daran denkt Hinsch nicht, dass diese Darstellung den Unionsbestrebungen des Verfassers diene.

Willen Gottes zurückgeführt werde, sondern als freiwilliger Entschluss Christi erscheine, dessen Zweck zunächst ein rein persönlicher sei und der auf der Erreichung vorhergegangener Erwägung zweier Möglichkeiten der Erreichung dieses Zweckes beruhe, so dass die Ausführung desselben, also die Menschwerdung Christi, wenn dieser sich für die andere Möglichkeit entschieden hätte, auch würde haben unterbleiben können. Der Darstellung des dritten Capitels schreibt Hinsch keine Beweiskraft für die Unächtheit bei. Der Lehrgehalt lasse sich als paulinisch begreifen; einzelne Bedenken seien zu unerheblich, als dass sie die Unächtheit begründen könnten. Desto mehr hebt er die befremdenden Eigentümlichkeiten der Stelle 4. 10—20 hervor: dass Paulus allein mit der Gemeinde von Philippi in einem Verhältnisse des Gebens und Nehmens sollte gestanden haben; dass er die Gabe der Gemeinde als eine pflichtmässige Unterstützung nicht als freiwillige Liebesleistung darstelle; dass er die Annahme der Gabe angelegentlich entschuldige (4. 11. 13. 17), während doch in der Gemeinde von Philippi ein Grund für diese Entschuldigung in keiner Weise, wie etwa in der Corinthischen, gegeben sei, diese Darstellung also nur als die Verteidigung des Paulus von Seiten eines Späteren gegen den in Achaja erhobenen Vorwurf der Brandschatzung der Gemeinden angesehen werden könne; dass das *καί* vor *ἐν Θεσσαλονίκῃ* (4. 16) nur ergänzt werden könne durch: „ebenso wie nach der andern euch bekannten Stadt Corinth“, in dieser Weise aber nur ein Späterer mit Rücksicht auf 2 Cor. 11. 9 habe schreiben können¹⁾; dass das *καί* vor *ὑμεῖς Φίλιππῶσι* (4. 15) nicht durch ein höchst überflüssiges: „ebenso, wie ich“, sondern ebenfalls nur ergänzt werden könne durch: „wie die Corinthier, denen ich es ja geschrieben habe“, wodurch ebenfalls der Nachahmer sich verrate²⁾;

1) Warum nicht Paulus an die Philipper, die doch um ihre Unterstützung des Paulus in Corinth wussten?

2) Aber da es sich um ein eigentümliches Verhältniss der Philipper zum Paulus handelt, das die Philipper anerkennen sollen, wie

dass die Darstellung mit 1 Thess. 2, 9, noch mehr mit 2 Thess. 3, 8 in unlösbarem Widerspruche stehe; dass Paulus die Reise von Mazedonien nach Corinth. den Mittelpunkt seiner Missionstätigkeit, unmöglich habe mit ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου bezeichnen können, vielmehr nur ein Späterer, dem die Quellen seiner Kenntniss der Missionstätigkeit des Paulus erst mit seinen Briefen reichlicher flossen, die wahre apostolische Wirksamkeit desselben erst von seinem Eintritte in Europa an habe rechnen können.

Endlich sucht Hinsch den Grund für die Aechtheit des Briefes, den besonders Hilgenfeld in den Stellen 1, 25. 26 und 2, 24 gefunden hatte, zu entkräften. Dieser hatte behauptet, ein Späterer, dem der Ausgang der Römischen Gefangenschaft des Paulus längst bekannt war, könne unmöglich demselben die Zuversicht angedichtet haben, dass er am Leben bleiben und seine Philipper wiedersehen werde. Hinsch geht davon aus, dass der Tod des Paulus in Rom geschichtlich überhaupt nicht feststehe; dass auch zur Zeit des Verfassers schon die beiden verschiedenen Ansichten sich gegenübergestanden, nach welchen die einen behaupteten, die Gefangenschaft (die erste) habe zu Rom mit dem Tode abgeschlossen, die andern Paulus sei aus derselben befreit und habe seine apostolische Tätigkeit wieder aufgenommen. Mit den Worten: καὶ τοῦτο πεποιθὼς οἶδα etc. entscheide sich nun der Verfasser des Briefes für die letztere Ansicht. Wenn aber Hilgenfeld behaupte, den Apostel selbst erkenne man auch aus der Zuversicht, bald selbst nach Philippi zu kommen; denn wer würde dem Paulus lange nach seinem Tode noch solche Zuversicht, welche der Erfolg widerlegt hatte, angedichtet haben: so finde man auch sonst Beispiele, dass Schriftsteller den von ihnen geschilderten, einer früheren Zeit angehörenden Personen Worte in den Mund legen, welche eine Erwartung für die Zukunft enthalten, die zu ihrer Zeit nur als eine getäuschte

Paulus es kennt: so ist die Ergänzung: „ebenso gut, als ich“ gar nicht zu entbehren.

angesehen werden konnte. Hinsch beruft sich dafür auf 1 Thess. 4, 15 wo der Verfasser den Paulus die Hoffnung aussprechen lasse, die Parusie selber noch zu erleben, oder, wenn man die Stelle nicht gelten lasse, auf Math. 26, 64 und besonders auf die eschatologische Rede Luc. 21, wo die Parusie Christi mit der Belagerung Jerusalems in Verbindung gebracht werde. Wenn aber Hilgenfeld zuletzt zu 2, 21 die Meinung ausspreche, ein Späterer würde dem Paulus gewiss nur Lob seiner nächsten Genossen und Gehülfen angedichtet haben, so verweist er einfach auf 2 Tim. 4, 16, wo wir ein mindestens ebenso hartes Urtheil über das Verhalten der Gefährten des Paulus während seiner Gefangenschaft lesen.

Gegen diesen erneuerten Angriff von Hinsch suchte nun Hilgenfeld die Aechtheit des Briefes aufrecht zu erhalten (Zeitschr. für wiss. Theol. 1873 p. 178 u. Einl. in d. N. T. 332 sqq.). In dem Eingangsgrusse geht er auf die befremdende Erscheinung, dass Paulus sich nicht als Apostel der briefempfangenden Gemeinde gegenüber bezeichne, auch hier nicht ein. Die befremdende Hervorhebung der *ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι* sucht er durch die Bemerkung zu erklären, dass ohne alle Vorsteherschaft die paulinischen Gemeinden nicht zu denken seien, und dass auch in den ächten Briefen Lehrer (Gal. 6, 6), Diakonen (1 Cor. 16, 5), ja gar eine Diakonissin (Röm. 16, 1) und *προιστάμενοι* (Röm. 12, 8; 1 Thess. 5, 12) auftreten. Diese Bemerkung beweist aber nichts, da gerade die Gliederung der Vorsteherschaft in *ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι* und gerade der Name *ἐπίσκοποι* befremdet. Im ersten Abschnitte sucht Hilgenfeld das Befremdende eines rein persönlichen Charakters der Feindschaft der Judenchristen gegen Paulus durch die Bemerkung zu heben, dass derselbe hier über den rein persönlichen Gegensatz dieser feindseligen Judenchristen sich einmal hinwegsetze. Eben weil er bei den judenchristlichen Gegnern hier nur auf den persönlichen Gegensatz sehe, drücke er sich so milde aus, wogegen er bei dem sachlichen Gegensatze des Beschneidungschristentums 3, 2 sqq. heftig auffahre. Aber

auch diese Bemerkung beweist nichts. Denn das Befremdende und Widerpaulinische ist eben, dass Paulus einen sachlichen Gegensatz zu einem rein persönlichen stempelt bei Uebereinstimmung in der Sache. Zwar vermutet Hilgenfeld, dass auch sachlich die Verkündigung der Gegner nicht den vollen Beifall des Paulus werde gehabt haben (Zeitschr. für wiss. Theol. 1873, 181). Aber er vermutet dies gegen die Worte und die Absicht des Verfassers. Und nun hat Hilgenfeld die einfachsten Folgerungen seiner Auffassung nicht ins Auge gefasst. Wie konnte ein und derselbe Paulus in einem und demselben Briefe gegen eine und dieselbe Art von Judenchristen und ihre „mehr oder weniger altgesetzliche Verkündigung“ hier so milde fahren und 3, 2 so heftig auffahren? Paulus ist freilich beides, milde und heftig. Aber gerade er am wenigsten ist doch, wie ein unbesonnen jähzorniger und dabei rohrschwanker Mann, milde und heftig zugleich. Wie konnte Paulus über die „mehr oder weniger altgesetzliche Verkündigung“ feindseliger Judenchristen sich freuen, da mit einer solchen Verkündigung der Grund seines Evangeliums, der *σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ*, angegriffen und ein widergöttliches Evangelium gepredigt wurde? Und wie konnte Paulus, wenn er sich darüber freute, den Philippern diese Freude aussprechen, die er vor einer solchen Lehre behüten und sichern wollte? War seine Freude darüber nicht ein Zugeständnis, dass, wenn nur der Name Christi vermeldet werde, eine gottwidrige Form dieser Vermeldung an sich und auch bei ihnen nichts zu bedeuten habe? Wenn Paulus sich über diese Gegensätze „einmal hinwegsetzte“, mussten nicht die Philipper dadurch sich berechtigt fühlen, ebenfalls ein für allemal über diese Gegensätze sich hinwegzusetzen? Und kann man für möglich halten, es sei des Paulus Absicht gewesen, auf einem solchen Grunde die Philippische Gemeinde zu einen?

In dem weiteren Abschnitte bemerkt Hilgenfeld zu 2, 2: „unter den philippischen Christen gab es wohl höchstens persönliche Zwistigkeiten (3, 15?), ehrgeiziges Vorandrängen einzelner Persönlichkeiten (4, 2 cf. Einl. p. 337.

345). Aber in Rom, wo Paulus schrieb, hatte er die innere Eintracht der Christengemeinde nicht gefunden, da der lauterer Verkündigung des Evangeliums eine unlautere mit judaistischen Anfeindungen des gefangenen Apostels gegenüberstand. Jene christlichen Spaltungen, wie Paulus sie in seiner nächsten Umgebung vorfand, machen die Ermahnung 2. 1—4 begreiflich (wo die ἐποφεία 2. 3 ohne weiteres an 1. 17 erinnert).⁴ Als ob nicht der entgegengesetzte Schluss einzig und allein berechtigt wäre, dass gleiche Verhältnisse zu Rom und Philippi die Beziehung beider Stellen auf einander allein begreiflich machen! Oder hält Hilgenfeld es für möglich, dass die dringende Mahnung zu dem τὸ αὐτὸ, dem τὸ ἐν φρονεῖν, dieser Grundgedanke und Grundzweck des Briefes, nach Philippi gerichtet, aber auf Rom gemünzt sei; dass der ganze Brief für die Philipper nur eine Stilübung ohne praktischen Zweck gewesen? Durch diese Anschauung von den Verhältnissen der philippischen Gemeinde im Zusammenhange mit der andern, dass dieselbe „offenbar eine rein heidenchristliche“ war (Zeitschr. für wiss. Theol. 1871, 312; Einl. p. 332) hat Hilgenfeld sich das Verständnis des Briefes völlig verschlossen.

In Bezug auf die christologische Stelle halte auch ich die Begründung ihres unpaulinischen Charakters durch Hinsch für ungenügend. Aber das Entscheidende hat Hilgenfeld auch hier in seiner Verteidigung übersehen. Dies Entscheidende ist der scharfe Gegensatz von göttlicher und menschlicher Daseinsform, in den der Verfasser die praeexistente und irdische Messiaspersönlichkeit gestellt hat, so dass die menschliche Daseinsform erst mit dem Eintritte in das Erdenleben beginnt. Das ist das sicherste Ergebnis der Exegese dieser Stelle (cf. auch Grimm: über Philipp. 2, 6—11. Zeitschr. für wiss. Theol. 1873 p. 51). Aber auch für Hilgenfeld bei seiner Ueberzeugung von der Christologie des Paulus ist diese Vorstellung des Philipperbriefes eine schlechthin widerpaulinische. Deshalb erklärt er, dass Paulus auch hier (wie 1 Cor. 15. 47—49; Röm. 5. 12 ff.), seinen Christus, den himm-

lischen Menschen, in einen Gegensatz zu Adam und dessen Vergehung gestellt habe (Zeitschr. 1871, p. 320)¹⁾ und dass der Ausdruck: *ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων*, was Christo schon vor seiner menschlichen Erscheinung beigelegt wird, aus der auch an Dan. 7, 13 sich anschliessenden Vorstellung des himmlischen Christus sich erkläre (Einl. p. 338). Aber durch diese Deutung der Stelle tritt Hilgenfeld in Widerspruch mit den Worten derselben. Hätte der Verfasser den praeexistenten Χριστός als Menschen gedacht, so konnte er nicht mehr sprechen: *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος, καὶ σχήματι ἐειρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος*. Er hätte sagen müssen: *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπου ἐκ γῆς χοίκοῦ* (1 Cor. 15, 47), *σαρκικοῦ*, oder hätte irgend eine andere Form wählen müssen, welche den ἄνθρωπος als irdischen Menschen bezeichnete. So hat denn Hilgenfeld auch den Widerspruch der Christologie des Philipperbriefes mit der des Paulus nicht gehoben.

In dem Abschnitte 3, 1—16 hatten sich bei Hinsch keine wesentlichen Bedenken gegen die Aechtheit erhoben. Hilgenfeld verteidigt also den Brief gegen die Einwürfe Baur's, ohne die Erörterungen Plank's und Köstlin's (cf. oben p. 88) zu berücksichtigen. Er wundert sich nun als Verteidiger der Aechtheit mit Recht, aber als Exeget mit Unrecht, dass Baur die Worte *βλέπετε τοὺς κύνας, βλέπετε τοὺς κακοὺς ἐργάτας, βλέπετε τὴν κατατομήν* auf reine Juden bezogen. Er hält es grammatisch und logisch für möglich, dass der Ausdruck *ἡ κατατομή* einzelne unduldsame Judaisten, der Gegensatz *ἡ περιτομή* die gesammte Gattung der Christen (oder etwa gar der Heidenchristen?) bezeichne.²⁾ Er erkennt in den *οἱ κακοὶ ἐργάται* die *ἐργάται δόλιοι* 2 Cor. 11, 13, übersieht aber dabei, dass die attributive Stellung des Adjektivs *κακοί* einen Gegensatz

1) Hilgenfeld theilt nämlich die grammatisch und logisch irrige Erklärung Ernestis.

2) Den Ausdruck *οἱ περιτεμόμενοι* Gal. 6, 13 könnte Hilgenfeld am wenigsten hier für sich geltend machen, wo der Gegensatz zu *ἡ κατατομή*, nämlich *ἡ περιτομή*, nur die Gesammtheit der Christen bezeichnen kann. Cf. Holsten. Ev. des P. u. P. p. 350.

ausdrückt, welcher der Formel *οἱ ζακοὶ ἐργάται* einen ganz anderen Vorstellungsgehalt gibt, als dem Ausdrucke *ἐργάται δόλιοι* des Corintherbriefes. Durch diesen Irrtum seiner Exegese im Anfange verbaut er sich aber das Verständnis der ganzen Stelle und ist nicht mehr im Stande die unterscheidende und unpaulinische Eigentümlichkeit derselben zu erkennen. Bei einzelnen richtigen Bemerkungen gegen Baur im Sinne von Weiss (cf. p. 335) entgeht deshalb auch hier Hilgenfeld das wesentlich entscheidende Moment, jene ganz eigentümliche Verknüpfung der objektiven religiösen Heilsgerechtigkeit mit der subjektiven ethischen Lebensgerechtigkeit in der Form von Mittel zum Zweck und das daraus sich ergebende Verständnis der Worte: *εἰπὼς καταντήσω εἰς τὴν ἐξανάστασιν τὴν ἐκ νεκρῶν*.¹⁾ Und so hat auch hier Hilgenfeld einen Beweis für die Aechtheit des Abschnittes nicht geführt.

In dem Abschnitte 3, 17 — 4, 1 wird Hilgenfeld von dem richtigen Gefühle geleitet, dass bei der Aechtheit des Briefes die *ἐχθροὶ τοῦ σταυροῦ τοῦ Χριστοῦ* nur von judenchristlichen Gegnern des Paulus, von judaistischen Irrlehrern verstanden sein können. „Die eigentlichen Feinde des Kreuzes Christi müsse man schon nach Gal. 5, 4; 1 Cor. 1, 23 eher auf der judaistischen als heidnischen Seite suchen.“ Das letztere ist freilich nur in so weit richtig, als nach den angezogenen Stellen Paulus in den *ἐχθροὶ τοῦ σταυροῦ τοῦ Χριστοῦ* nur jüdische und heidnische Gegner gegen das religiöse Prinzip seines Evangeliums vom *Χριστὸς Ἰησοῦς καὶ οὗτος ἐσταυρωμένος* könnte gedacht haben. Aber eine Exegese, welche das Wesen solcher Feinde des Kreuzes Christi in Phil. 3, 19 von Paulus geschildert findet und zur Begründung Röm. 16, 18; 2 Cor. 11, 20 herbeizieht; eine Exegese welche die *πολλοί* Phil. 3, 18 mit dem *οἱ πολλοί* 2 Cor. 2, 17 gleich-

1) Hilgenfeld vertritt hier in der Einleitung noch die im Zusammenhange unverständliche Erklärung dieser Worte durch van Hengel = ob ich wol (zeitlich) bis zur Todtenauferstehung gelangen möchte. Diese Erklärung hat Hilgenfeld jetzt aufgegeben. Siehe unten.

setzt, die das Wort Gottes, das paulinische Wort vom Kreuze, verfälschen in dem Sinne, in welchem dies Wort hier im Corintherbriefe steht (cf. 2 Cor. 4, 2): eine solche Exegese deckt vortrefflich den Widerspruch auf, in welchem jener Ausdruck in seinem Zusammenhange mit dem Bewusstsein des Paulus steht, aber sie löst ihn nicht.

In der Stelle 4, 2. 3 wendet sich Hilgenfeld allerdings mit Recht gegen die Träumereien von Petrus und Clemens und Ascher und Gad, in denen das Gefühl des Widerpaulinischen dieser Stelle seinen Ausdruck gefunden hat; wenn er aber nun die Euodia und die Syntyche für die beiden persönlichen „Stammütter der philippischen Gemeinde“ (?) erklärt, so muss er auf die Deutung des Ausdrucks *γνήσιε Σύνζυγε* verzichten. Wenigstens scheint er die ihrem Vorstellungsgehalte nach völlig unmögliche Deutung von Meyer und anderen, die in dem Syzygos den wahrhaften Jochgenossen des Paulus (in apostolischer Arbeit) sehen, zu der seinigen nicht gemacht zu haben.

Endlich im letzten Abschnitte 4, 10—20 sucht Hilgenfeld zunächst das Bedenken gegen den Ausspruch zu heben, dass einzig und allein die Philipper im Anfange der Verkündigung mit dem Paulus in ein Verhältniss von Geben und Nehmen getreten seien. Diese Aussage, meint er, werde dadurch nicht umgestossen, dass Paulus 2 Cor. 11, 8 den Corinthiern schreibe, andere Gemeinden habe er durch Annahme von Löhnung geplündert zu ihrem Dienste. Habe ihn auch *ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου* nur die philippische Gemeinde unterstützt, so könnten späterhin noch andere Gemeinden hinzugetreten sein. Hilgenfeld verwirft also und mit Recht die Auskunft von Brückner, dass der Ausdruck *ἄλλας ἐκκλησίας* nur auf Eine und die philippische Gemeinde sich beziehe. Aber unter dieser Voraussetzung bleibt der Widerspruch handgreiflich. Denn die Worte Phil. 4, 16: *ὅτι καὶ ἐν Θεσσαλονική* sqq. (= weil ihr sogar nach Thessalonich und nicht nur nach Corinth mir gesandt habt) sind ja vom Verfasser gerade zu dem Zwecke hinzugesetzt, um jeden Gedanken daran auszuschliessen, dass für die Unterstützung in Corinth im An-

fange des Evangeliums, als Paulus aus Makedonien auszog — und von dieser allein ist die Rede — noch andere Gemeinden zu der philippischen hinzugetreten seien.¹⁾

Auch den befremdenden Ausdruck *ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου* sucht Hilgenfeld begreiflich zu machen. Und treffend hat er auf das einzig mögliche Verständnis des Ausdrucks bei der Aechtheit des Briefes hingewiesen. „Der Anfang ist für die Leser gerechnet, nicht für Paulus.“ Der Ausdruck steht also für: *ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου ἐν ὑμῖν* oder *ἐν τοῖς κλίμασιν τῆς Μακεδονίας καὶ Ἀχαΐας* (2 Cor. 11, 10). Aber Hilgenfeld hat damit nur aufgedeckt, wie Paulus selber hätte für die Leser des Philipperbriefes sprechen müssen, nicht aber hat er bewiesen, dass der ächte Paulus aus seinem Bewusstsein so, wie vorliegt, sprechen konnte (s. oben p. 157).

Auch den Ton der Danksagung sucht Hilgenfeld zu erklären, ohne dass er jedoch die eigentümliche Klangfarbe desselben herausgehört hätte. Freilich werde, so gesteht er zu, die Unterstützung hier als eine Art Abrechnung, als Abtragung einer Schuld bezeichnet. Aber „das sei nicht unpaulinisch (1 Cor. 9, 6 sqq.). Zumal der gefangene Apostel habe seine Unterstützung als Pflicht der befreundeten Gemeinden ansehen mögen. Dass er sich wegen der Annahme der philippischen Unterstützung noch ordentlich entschuldige (4, 11. 13. 17) sei, wie heutzutage, Sache einer gewissen Höflichkeit.“ Aber macht denn diese

1) Den Widerspruch dieser Stelle mit 1 Thess. 2, 9 und 2 Thess. 3, 8, auf den Baur und Hinsch hingewiesen, hat Hilgenfeld nicht berücksichtigt. Und für ihn musste er doch von Gewicht sein, da er die Aechtheit des ersten Briefes festhält. Wenn aber Hilgenfeld die Bedeutung des *καὶ* vor *ἐν Θεσσαλονικίᾳ* durch die Bemerkung unschädlich zu machen sucht (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1873, 187), dass auch der ächte Paulus sehr wohl an andere Orte (als Corinth), wo er Unterstützung empfing, wie zuletzt in Rom, denken mochte: so trifft dies insofern nicht, als der Verfasser hier ausdrücklich nur von der Unterstützung redet, welche *ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου* geschah, *ὅτε ἐξῆλθεν ἀπὸ Μακεδονίας*. Darunter kann nur die Unterstützung in Achaia, in Corinth verstanden sein. Hilgenfeld ist der logische Zusammenhang zwischen v. 16 und v. 15 entgangen.

Bemerkung den Ton der Darstellung irgend wie begreiflich? Zugestanden, Paulus fühlte seine Unterstützung als eine Pflicht befreundeter Gemeinden: wird denn ein Mann von Gemüt, von einer Spur von Höflichkeit den Dank für eine Liebesgabe, die er angenommen hat, den Gebern so aussprechen: meinetwegen und meiner Not wegen war die Gabe unnötig; zwar habt ihr gut getan mich zu unterstützen, aber ihr wisst, es war dies eure Pflicht und Schuldigkeit, und nicht für mich, für euch selber hat die Gabe Nutzen! Denn Hilgenfeld irrt mit Hinsch., wenn er meint, in 4, 11. 13. 17 „entschuldige sich Paulus noch ordentlich wegen Annahme der philippischen Unterstützung.“ Im Gegenteil, Paulus wehrt den möglichen Wahn der Philipper ab, dass ihm die Gabe derselben für sich notwendig und erwünscht, dass ihm der Liebesdienst derselben für sich eine Freude gewesen.

So sehen wir denn, dass Hilgenfeld an keinem Punkte die bisher geltend gemachten wirklichen Gründe für die Unächtheit des Philipperbriefes genügend zurückgewiesen hat. Und vieles, was die Unächtheit beweist, hat Hilgenfeld noch nicht beachtet. Denn es fehlt noch das volle Verständnis des Briefes, die völlige Erforschung des Einzelnen. Und wie Baur seinen Angriff, so hat Hilgenfeld seine Verteidigung noch ohne die Kärnervorarbeit geführt, ohne welche die vorliegende Frage nicht zu entscheiden ist.

Aber auf zwei Stellen hat besonders Hilgenfeld nun hingewiesen als auf positive und schlagende Beweise für die Aechtheit des Briefes, auf die Stellen 2, 19—30 und 1, 25, 26 in Verbindung mit 2, 24. In der ersten Stelle hebt er das harte Urtheil über die gesammten Gefährten des Paulus in Rom mit Ausnahme des Timotheus hervor, das in den Worten liegt: *οἱ πάντες γὰρ τὰ ἑαυτῶν ζητοῦσιν, οὐ τὰ Χριστοῦ ἰησοῦ*. Würde ein Fälscher so von den Genossen des Paulus geschrieben haben! ruft er aus. Aber warum nicht? Wenn das Urtheil wahr ist? Wenn es für „den Fälscher“ wahr ist? Wenn „der Fälscher“ überzeugt war, dass Paulus so würde geurtheilt haben?

Man muss nur die Worte im Zusammenhange des Briefes verstehen. Was ist doch für Hilgenfeld, der ja nicht wie die landläufige Apologetik redet, dieser „Fälscher?“ Ein Mann, der aufgegangen in den Geist, in das Bewusstsein und Streben des Paulus, wie er es erfasst hatte, in einem kritischen Augenblicke des Lebens einer paulinischen Gemeinde im Geiste des Paulus und daher nach Sitte der Zeit in seinem Namen und unter seiner Autorität sich gedrungen fühlt, ein Wort zu dieser Gemeinde zu reden, welches im Stande ist, die Krisis zu einer rechten und glücklichen Lösung zu bringen. Nun handelt es sich in der Philippischen Gemeinde um die Einigung und Vermittelung von Unterschieden und Gegensätzen, welche die heidnischen und jüdischen Glieder der Gemeinde innerlich noch trennen. Timotheus aber ist der Mittler, der eine solche Einigung zu seiner Lebensaufgabe gemacht hat, im Sinne des irenischen und conciliatorischen Paulus des Römerbriefes gemacht hat, während seine Genossen diesem irenischen Zuge des Paulus sich nicht hingeben. Warum soll nun jener Mann die philippische Gemeinde nicht auf den Timotheus als den allein wahren Träger der Gesinnung des conciliatorischen Paulus hinweisen, warum nicht von den andern Genossen aussprechen, dass sie im Gegensatze zur Gesinnung dieses conciliatorischen Paulus nur ihr eigenes Interesse, nicht das Christi Jesu erstreben? Warum nicht, wenn er überzeugt war, dass er im Sinne des conciliatorischen Paulus des Römerbriefes so spreche? Warum nicht, wenn er überzeugt war, dass der Hinweis auf Timotheus als den wahren Gesinnungsgenossen des Paulus die Einigung der Gemeinde fördern werde? Man braucht nur in die geschichtliche Lage der philippischen Gemeinde, wie der Brief sie offenbart, sich hineinzufühlen, um das Urtheil des „Fälschers“, der die wahre Gesinnung des conciliatorischen Paulus zum Ausdrucke bringt, sehr begreiflich zu finden.¹⁾ Und wenn doch nach Hilgenfeld

1) Und im Gegentheil, Hilgenfeld auf seinem Standpunkte und bei seinem Verständnisse der Worte hätte begreiflich zu machen, wie der

Paulus selber so hart und doch wahr über seine Genossen geurteilt haben muss, könnte dann der „Fälscher“, wenn er dies Urteil des Paulus auch selber nicht erlebt hatte, nicht etwa aus dem Kreise der Gefährten des Paulus während seiner Gefangenschaft, welche die neronischen Tage überlebten, die Kunde von diesem Urteil empfangen haben? Ich habe schon oben darauf hingewiesen, dass der Philipperbrief nach allen Anzeichen der paulinischen Zeit sehr nahe rückt. Und man kann ja nicht behaupten, dass, wenn auch etwa eine genaue Kunde vom Tode des Paulus selbst in der ungeheuren Wirrnis der neronischen Tage den paulinischen Kreisen nicht geworden, so auch jede Kunde von dem, was den Paulus in seiner Gefangenschaft bewegte, mit dem Tode des Paulus für diese Kreise abgeschnitten gewesen sei.

Weiter betont Hilgenfeld zum Beweise der Aechtheit des Briefes, es trage das Gepräge der einfachen Wahrheit, wenn wir 2. 25—30 erfahren, dass Epaphroditus, der Gesandte der Philipper, welchen Paulus jetzt zurückschickt, krank gewesen ist und im Dienste des Evangeliums Todesgefahr bestanden hat.

Auch ich bin überzeugt, dass die Tatsache, die vom Epaphroditus berichtet wird, eine wirkliche ist, und dass die Empfehlung des Mannes, die sich an die Tatsache anknüpft, noch ein lebendiges Interesse für den Verfasser, für den Zweck seines Briefes, für die philippische Gemeinde (wol im Sinne von 3, 17) gehabt hat. Aber kann denn nur Paulus selber die wirkliche Tatsache berichtet haben? Muss denn der „Fälscher“ ein Mann sein, der Falsches berichtet? Der Unwirkliches dichtet, wenn das Wirkliche seinem Zwecke dient?

Nun endlich die letzte entscheidende Stelle 1, 25. 26 mit 2, 24. Hilgenfeld behauptet zu 1, 25: solche Zuversicht

ächte Paulus ein so hartes Urteil über seine Werk- und Leidensgenossen übers Herz bringen konnte. Bei seinem „Fälscher“ ist dies Urteil, wenn er einen bestimmten Zweck damit verband, viel leichter begreiflich. Der Fälscher stand ja mit den Genossen des Paulus in keiner Gemütsbeziehung.

konnte kein Späterer, welchem der Ausgang der Römischen Gefangenschaft des Paulus bekannt war, demselben andichten; und zu 2, 24: die Zuversicht des gefangenen Paulus, bald selbst nach Philippi zu kommen, kann ihm kein Späterer angedichtet haben, da sie durch den Erfolg nicht bestätigt ist.

Wenn zunächst nur dieser Ausdruck der Zuversicht in 1, 25 als ein Wort des ächten Paulus begreiflich gemacht werden könnte! Man versetze sich in die Lage. Paulus ist an dieser Stelle, wie im Briefe überhaupt (2, 17) von dem klaren Bewusstsein der Möglichkeit seines Todes durchdrungen. Und Paulus ist ein religiöses Gemüt, erfüllt davon, dass sein Lebensschicksal in jeder Wendung desselben von der Bestimmung des Allwaltenden abhänge. Und dieser Paulus sollte in dieser Lebenslage das *οἶδα* gesprochen haben, so nackt, so ohne alle weitere Beschränkung? Nimmermehr! Man erinnere sich, wie Paulus in Lebenslagen spricht, die weit mehr von seinem eigenen Wollen abzuhängen scheinen (Röm. 1, 10; 1 Cor. 4, 19; 16, 7). Man erinnere sich, wie Paulus das Vertrauen auf den Gott seiner Rettung ausspricht 2 Cor. 1, 8—12. Das sind die ächten Laut- religiöser Zuversicht; das *οἶδα* ist Vermessenheit, wenn es von Paulus selber ausgesprochen worden, von einem Gemüte, welches mit eigener Lebensempfindung die Lage durchlebt, welche hier geschildert wird. Und bevor man diese Stelle als schlagenden Beweis der Aechtheit des Briefes geltend macht, müsste man erst psychologisch begreiflich machen, wie ein solches *οἶδα* aus dem Gemüte des Paulus über die Lippen des Paulus treten konnte. Für mich wenigstens ist von jeher dieses *οἶδα* ein entschiedener Beweisgrund gewesen, dass diese Stelle von Paulus selber nicht ist geschrieben worden.

Nur ein Gemüt, welches nicht selber in der Lebenslage des Paulus gestanden hat, welchem die Lebensgefühle einer solchen Lage fremd geblieben sind, kann dieses *οἶδα* gesprochen haben, wenn dasselbe ein Interesse daran hatte, der Philippischen Gemeinde ein solches *οἶδα* vom Paulus

aussprechen zu lassen. Es ist hier ganz, wie 4, 10—20, wo der Ton der Danksagung nur dadurch zu erklären ist, dass dem Verfasser das lebendige Selbstgefühl der Lage fremd geblieben ist und er dieselbe zum Ausdruck eines anderen Interesses gemacht hat. Daher hat das fremde Gemüt dieses *οἶδα* auch selber verbessert, wenn es 2, 24 den Paulus sagen lässt: *πέποιθα ἐν κυρίῳ*, weil ihm hier die Stelle 1 Cor. 4, 19 vorschwebte und in die Erinnerung trat, wie Paulus selber in solcher Lage spreche.

Erläutern wir uns aber, wie der fremde Verfasser zu diesem *οἶδα* kam.

Der Brief versetzt uns in die unmittelbar nachpaulinische Zeit, wo wol Menschen noch lebten, welche die Wirksamkeit des Paulus selber noch erfahren hatten, Menschen, für welche namentlich in einer gemischten Gemeinde die Gefangenschaft, der Tod des Paulus noch ein unmittelbares Lebensinteresse des religiösen Gemütes war, eine Frage an den weltwaltenden Gott, der den Paulus zum Apostel berufen (cf. Jahrg. I. dieser Zeitschrift p. 439). Mit der Gefangenschaft, mit dem Tode des Paulus das Gemüt einer paulinischen Gemeinde zu versöhnen, ist eines von den Interessen des Verfassers. Ein anderes ist, den Philippern, die Liebe, die Sorge zu offenbaren, mit welcher Paulus auch in Gefangenschaft und Todesahnung ihrer gedacht, um auch dadurch die Liebe der Philipper an den Paulus und sein Evangelium zu fesseln. Ich habe (l. c. p. 429) namentlich auf die Worte 1, 8 aufmerksam gemacht, nach denen wol aus irgend einem uns unbekannten Grunde die Gemeinde oder ein Teil der Gemeinde Grund hatte, an dieser Liebe des Paulus zu ihr zu zweifeln, über Vernachlässigung von Seiten des Paulus zu klagen (cf. auch zu 2, 19—30 cf. l. c. p. 465). Um so mehr hat der Verfasser das Interesse, die Liebe und Sorge des Paulus für die Philippergemeinde auch in der Gefangenschaft und im Angesichte des Todes hervorzuheben. Beiden Interessen sucht er zu genügen durch die Schilderung der Lebenslage und der Lebensstimmung des Apostels in der Gefangenschaft zu Rom. Denn die Gefangenschaft hat zur Förderung des Evange-

liums Christi geführt und auch ihm wird sie zum Heile ausschlagen; denn, gehe es durch Leben oder Tod, immer wird Christus durch ihn verherrlicht. Und auch der Tod ist ihm Gewinn und er hat ein Begehren abzuschneiden und mit Christo zu sein. So versöhnt der Verfasser das Gemüt der paulinischen Gemeinde mit dem Tode des Apostels. Christus ist durch den Tod verherrlicht und Paulus hat das Ziel seiner Sehnsucht gefunden. Was soll die Gemeinde noch über den Tod traurig und niedergedrückt sein, wenn sie diese Worte hört und liest? Aber ist das Todesverlangen, das der Verfasser den Paulus hat aussprechen lassen, nicht ein Unrecht gegen seine Gemeinden, die seine Wirksamkeit, seine Gegenwart noch so nötig haben, ist es nicht ein selbstsüchtiges Verlangen statt der Liebe und Hingabe, welche der Apostel der Liebe sonst immer bewiesen hat, auf welche seine Gemeinden ein Anrecht haben? So verknüpft denn der Verfasser gerade mit dem Todesgedanken des Apostels und seiner Sehnsucht nach dem Tode die andere Lebensstimmung, dass er in dem Bewusstsein seiner Notwendigkeit für die Gemeinden diese Todessehnsucht bemeistern will und lässt ihn der Philippischen Gemeinde das Versprechen geben, dass er treu bei ihr verbleiben und zu ihrer Förderung und Freude am Glauben wiederum zu ihr kommen will. Und was für einen grösseren Beweis seiner Liebe kann Paulus der Gemeinde geben, als dass er sein tiefstes Verlangen ihrem Interesse, ihrer Freude unterordnet? Und wie kann die Gemeinde diese Liebe erwidern, als dass sie dem Apostel, der im Angesichte des Todes so ihrer gedacht, mit treuester Wiederliebe anhängt? Dass aber der Verfasser diesen Gedanken 1, 25. 26. diese Absicht, die Philipper wieder aufzusuchen, vom Paulus in dem Sinne und zu dem Zwecke aussprechen lässt, um den Philippern einen Beweis seiner Liebe zu geben, zeigt die Wiederholung des Gedankens 2. 24. Denn auch hier soll das Versprechen zu kommen den Philippern der Beweis seiner liebenden Sorge sein.

Sollte aber Paulus als Zeugnis seiner Liebe den Philippern das Versprechen geben zu ihnen zu kommen —

und in seiner Lage hatte er ja kein anderes Zeugnis, als dies Versprechen — so konnte er dies nur auf Grund der vollen Zuversicht, dass seine Gefangenschaft nicht zum Tode führen werde. So ward der Verfasser dazu geführt, dem Versprechen des Paulus, die Philipper zu besuchen, die Worte voranzustellen: *καὶ τοῦτο πεποιθὼς οἶδα ὅτι μενῶ.*

Aber Hilgenfeld behauptet wieder, eine solche Zuversicht konnte kein Späterer, welchem der Ausgang der Römischen Gefangenschaft des Paulus bekannt war, demselben andichten!

Ich stehe hier zunächst auf dem Boden Hilgenfeld's. Auch ich glaube, der Verfasser hat den Tod als Ausgang der Römischen Gefangenschaft gewusst. Denn einmal, da der Brief aus der Römischen Gefangenschaft an die Philipper geschrieben ist: so würde der Verfasser nicht in der Römischen Gefangenschaft den Paulus so über seinen Tod haben sprechen lassen, wie es 1, 20 sqq. und 2, 17 geschieht, wenn er gewusst hätte, dass ein neues Leben und Wirken das Ende dieser Gefangenschaft gewesen. Dazu kommt ein anderes. Der Verfasser hat den Paulus dreimal und offenbar mit Bewusstsein seine Mahnungen an die Philipper mit der Bitte einleiten lassen, auch und gerade in seiner Abwesenheit seine Mahnungen zu beherzigen, zu erfüllen (1, 27; 2, 12; 3, 17). Denn auch 3, 17 setzen die Worte: *σκοπεῖτε τοὺς οὕτω περιπατοῦντας καθὼς ἔχετε τύπον ἡμῶς* die Abwesenheit des Paulus. Dieser verweist die Philipper an die nach seinem Vorbilde Wandelnden, wie Timotheus, wie Epaphroditus, weil sie sein eigenes Vorbild nicht mehr haben können. Und der Verfasser weiss, dass Paulus die Philipper nicht wieder gesehen hat. Zwar nicht grammatisch, aber psychologisch betrachtet, reden die Worte so.

Wusste nun aber auch der Verfasser den Tod als Ausgang der Römischen Gefangenschaft, warum, frage ich, konnte er den Paulus nicht eine Zuversicht, wie 1, 25; 2, 24 aussprechen lassen? Warum nicht, wenn sie wahr ist, wenn sie für den Verfasser wahr ist, wenn der Ver-

fasser überzeugt war. Paulus werde diese Zuversicht gehabt haben?

Der antike Mensch, der Griechen, der Römer — und einen solchen haben wir im Verfasser offenbar vor uns — ist in der Darstellung vergangener Verhältnisse gewohnt, sich objektiv in diese Verhältnisse zu versetzen, den Männern, welche er auftreten lässt, die Gedanken und Worte zu leihen, welche dem Wesen ihrer Individualität in bestimmten Verhältnissen entsprechen, ohne darauf zu reflektiren, ob diese Gedanken sich verwirklicht haben oder nicht.

Und nun tragen die Reflexionen, welche der Verfasser den Paulus hier anstellen lässt, den Stempel der Wahrheit, des Naturnotwendigen. Paulus musste in seiner Römischen Gefangenschaft die Sehnsucht nach dem Tode empfinden. Hat er sie doch schon 2 Cor. 5. 8 ausgesprochen. Paulus musste an seine Gemeinden, an sein halbvollendetes Werk in liebender Sorge denken. Hat er doch 2 Cor. 11. 28 ausgesprochen, dass die Sorge für alle seine Gemeinden täglich auf ihn eindreinge. Und dass die Sorge für seine mazedonischen, für die philippische Gemeinde ihn ebenfalls bewegte, war schon notwendig wegen des innigen Verhältnisses, in welchem er zu diesen Gemeinden gestanden hatte (cf. 2 Cor. cp. 8. 9), war um so notwendiger, wenn die Philipper doch durch Epaphroditus eine Liebesgabe gesandt hatten.¹⁾ Paulus musste aber zudem von der

1) Wahrscheinlich war doch das Wissen um die Wirklichkeit dieser Tatsache für den Verfasser der Anstoss, seinen Brief an diese Tatsache anzuknüpfen. Dazu kam, dass er die Kunde hatte von andern Briefen des Paulus an die Philipper. Denn das *τὰ αὐτὰ γράφειν* kann ich mir nicht anders erklären (cf. Jahrg. I, p. 466 A.). Wenn dieser Brief doch offenbar an seine bestimmte Adresse abgegeben ist, so konnte der Verfasser unmöglich das *τὰ αὐτὰ γράφειν* an die Gemeinde schreiben, wenn nicht Briefe von Paulus an die Philipper existirten. So gut aber, als Corintherbriefe, können auch Philipperbriefe verloren sein.

Hier könnte man reflektiren: Wenn der Brief und sein Verfasser so nahe an die paulinische Zeit gerückt werden müssen, dass etwa noch Mitglieder der Gemeinde existirten, die die paulinische Zeit er-

Hoffnung besetzt sein, dass Gott auch aus dieser Gefahr ihn erretten werde. Hat er doch, kaum dem Tode entronnen, 2 Cor. 1, 10, die Hoffnung ausgesprochen, dass Gott ihn auch fernerhin erretten werde. Wenn also auch diese Zuversicht lebenswahr, weil im Wesen des Paulus begründet ist, warum sollte der Verfasser sie dem Paulus nicht in's Gemüt und in den Mund legen, wenn er den Paulus seine Lebenslage und seine Lebensstimmungen in der Römischen Gefangenschaft aussprechen lässt?

Und wenn nun diese Reflexionen und diese Zuversicht nicht allein wahr wären, wenn sie auch wirklich gewesen? Muss denn ein „Fälscher“ Falsches berichten? Man rufe sich doch nur das lebenswahre Bild von diesem „Fälscher“ wieder in die Erinnerung (p. 351). Und er ist auch ein Mann, der die Verhältnisse der paulinischen, der philippischen Gemeinde in Personen und Sachen genau kennt. Wird ein solcher Mann nicht auch in die paulinischen Traditionen voll eingeweiht gewesen sein? Und kann ein solcher Mann nicht die Kunde gehabt haben, dass jene naturnotwendigen Lebensstimmungen, welche er den Paulus aussprechen lässt, wirklich in seiner Gefangenschaft den Paulus vielfach, immer bewegt haben? Und wenn der Verfasser eine solche Kunde gehabt hätte, was sollte ihn abgehalten haben, auszusprechen, was wirklich gewesen? Doch nicht, dass die Hoffnung des Paulus auf Befreiung nicht eingetreten? Er hatte ja soeben das Gemüt der Philipper mit dieser Tatsache versöhnt. Und die Lehre von der Inspiration des Paulus als eines *calamus Dei*

lebt: so könne eine solche Gemeinde sich einen unächtigen Brief des Paulus nicht haben unterschreiben lassen. Aber wir wissen viel zu wenig von den individuellen und kleinen Lebensverhältnissen der ersten christlichen Gemeinden, als dass ein solcher Schluss berechtigt wäre. Wir wissen z. B. nichts von der Beziehung des Verfassers zu den *ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι*. Konnten Briefe unterschlagen, so konnten auch welche zu Tage gefördert werden (1 Thess. 5, 27). Man muss sich immer nur in Verhältnisse versetzen, wo praktische Lebensinteressen mit zwingender Gewalt die Gemüter beherrschten. Cf. 2 Thess. 2, 2.

war doch nicht die Ueberzeugung des Verfassers. Wenn er aber die Lebensstimmungen des Paulus in befremdender Form ausgesprochen hat, so ist das eben nur der Beweis, dass die wirklichen Stimmungen des Paulus durch ein fremdes Gemüt hindurchgegangen sind.

Das Ungenügende in der Verteidigung des Briefes durch Hilgenfeld rief eine neue Untersuchung von Hoekstra hervor: *Over de Echtheid van den Brief aan de Philippen* (Theologisch Tijdschrift IX, 4, 1875, p. 416—479). Dieselbe erschien gleichzeitig mit dem ersten Teile dieser Studie von mir, der ich seit langem das Ungenügende sowohl des Angriffs, als der Verteidigung glaubte erkannt zu haben. Hoekstra beginnt mit der vollständigen, wenn auch nicht überall stichhaltigen Darstellung der Abhängigkeit des Philipperbriefes von den 4 Hauptbriefen des Paulus (p. 419—431). Im Zusammenhange hiermit untersucht er die literarische Beziehung des Briefes an die Philipper zu denen an die Colosser, Epheser, Thessalonicher, den Timotheus und Titus mit dem Ergebnis, dass zu dem zweiten Briefe an die Thessalonicher und dem Colosserbriefe keine entscheidende Beziehung sich finde, der erste Thessalonicherbrief aber und der an die Ephesier und an den Timotheus und Titus abhängig von dem Philipperbriefe seien. Dagegen sucht er eine Abhängigkeit des Philipperbriefes von dem Briefe an die Hebräer und der Offenbarung besonders in der Lehre nachzuweisen¹⁾.

Hieran knüpft sich eine nur nicht vollständige Sammlung der dem Philipperbriefe eigentümlichen Worte und Wortverbindungen (p. 432—33) und daran schliesst sich eine Ausführung über Eigenart des Stils in betreff der Emphase, welche der Verfasser seinem Gedankenausdrucke durch Wiederholung desselben Wortes oder durch Ver-

1) Dies interessante Ergebnis der literarischen Beziehung des Philipperbriefes stimmt ganz mit der oben aus inneren Gründen gefundenen Zeitbestimmung, wenn man den Hebräerbrief, die Apokalypse und den zweiten Thessalonicherbrief, als dem ersten vorangegangen, noch vor die Zerstörung des Tempels in Jerusalem im Jahre 70 setzt, den Ephesierbrief aber der Zeit der beginnenden Gnosis zuschreibt.

bindung von Synonymen und nicht viel unterschiedenen Worten zu geben sucht, eine Eigentümlichkeit, die auch wol in den ächten Schriften des Paulus, aber hier nicht in diesem übertriebenen Masse vorkommen (p. 433—435).

Weiter behauptet nun Hoekstra (p. 435—42), um die Zuversicht des *οἶδα* 1, 27 und den Gegensatz der Stimmungen hier und 2, 17 zu erklären, dass der Verfasser die bestimmte Bekanntschaft mit der Ueberlieferung einer zweiten Gefangenschaft und den Glauben daran gehabt habe. Und, wie Hinsch (Ztschrft. f. w. Th. 1873 p. 72), hält er den Verfasser für den ältesten Zeugen dieser Ueberlieferung; der Glaube aber an dieselbe ist ihm ein bestimmter Beweis der Unächtheit. Denn hiernach muss der Brief später fallen, als die Apostelgeschichte, die von dieser Ueberlieferung noch nichts weiss, gegen Ende des ersten oder in den Beginn des zweiten Viertels des zweiten Jahrhunderts (p. 479). Diese befremdende Annahme sucht Hoekstra exegetisch dadurch zu beweisen, dass in dem *οἶδα* 1, 27 die Erwartung eines günstigen Ablaufes des Prozesses liege, in dem *σπένδουσθαι* 2, 17 aber die Gewissheit des Märtyrertodes ausgesprochen sei, wie er später nach erneuerter Arbeit an dem Selenheil der Philipper eintreten werde. Diese erneuerte Arbeit sei angedeutet in den Worten: *ἐπὶ τῇ θυσίᾳ καὶ λειτουργίᾳ τῆς πίστεως ὑμῶν*, und die gehäufte Frucht derselben in den Worten 2, 15. 16. Auf den Märtyrertod aber sei auch 3, 11 (wie 1, 23) zu beziehen, da diese Worte nur auf die erste Auferstehung bei der Parusie (wie in der Offenbarung) bezogen werden könnten, welche der Paulus des Briefes als eine besondere Prärogative der Märtyrer angeschaut habe (cf. p. 447).

Auch die eschatologischen Vorstellungen des Briefes macht Hoekstra gegen seine Aechtheit geltend (p. 442—450). Aus der Stelle 4, 11 folge eine sinnlichere Erwartung, als Paulus sie gehabt, da der Verfasser auch eine Befriedigung unserer leiblichen Bedürfnisse im Himmelreiche hoffe. Die *χορεία* v. 19 weise auf die v. 16 zurück. Nach 3, 21 sei unsere Auferweckung eine Tat Christi, nicht Gottes, wie

bei Paulus. Nach derselben Stelle solle unser Leib verändert werden, während nach Paulus wir selber sollen verändert werden, insofern wir einen himmlischen Leib empfangen. Nach 1, 23 denke der Paulus des Briefes sich sofort nach dem Tode als Märtyrer in Gemeinschaft mit Christus; bei dem ächten Paulus finde sich diese Vorstellung aber auch 2 Cor. 5, 8 nicht, weil die Begründung v. 10 beweise, dass das Eintreten des *ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον* erst nach dem Urteile bei der Parusie, vorher also nur als idealer Besitz gedacht sei. Nach 3, 11 (s. oben) müsse der Verfasser eine doppelte Auferstehung gedacht haben, eine erste als Prärogative der Märtyrer, eine zweite als Bestimmung aller, Paulus dagegen kenne nur Eine Auferstehung und zwar nur der Gläubigen (1 Cor. 15, 23), während die Ungläubigen überhaupt nicht auferstehen, sondern als *νέκροι* vor dem Richterstuhle Gottes erscheinen um das Urteil zu empfangen, im Tode zu bleiben (p. 446).

Unpaulinisch und ein Zeichen der Unächtheit sei ferner (p. 450—456) die unklare doppelsinnige Zeichnung der Gegner des Paulus 1, 15; 3, 2; 3, 18. Dieselbe sei vielfach mit den Zügen entworfen, mit denen Paulus in den ächten Briefen seine judaistischen Gegner kennzeichne (cf. dazu p. 477), und doch könne nach dem ganzen Zusammenhange cap. 3, 2 nur auf Juden, cap. 3, 18 nur auf Namenchristen sich beziehen. Unpaulinisch sei auch die vertragsame Haltung des Paulus nicht gegen Christen aus den Juden — gegen diese sei er immer milde gewesen — aber gegen die judaistischen Christen 1, 15 sqq., welche die Universalität seines Evangeliums bekämpften.

Auch die unpaulinische Fassung des Begriffes der *δικαιοσύνη* in 3, 2 wendet Hoekstra gegen die Aechtheit (p. 456—462). Er meint beweisen zu können, dass Verfasser die *δικαιοσύνη* des Paulus nicht als Glaubensrechtfertigung, sondern als sittliche Rechtfertigung begriffen oder absichtlich dargestellt habe. Denn jene sei ein für allemal abgeschlossen; nur diese sei für eine Entwicklung fassbar, als ein immerwährendes Streben nach einem vor-

liegenden Ideale. Und so werde die *δικαιοσύνη* hier dargestellt.¹⁾

Ferner gründet Hoekstra die Unächtheit des Briefes auf seine mit Paulus streitenden christologischen Vorstellungen (p. 462—470). Er sucht durch Deutung von 2 Cor. 8, 9; 1 Cor. 8, 6; 1 Cor. 15, 47 und sonst nachzuweisen, dass Paulus die Praeexistenz des Messias nicht gekannt habe. Die Stelle 2, 6 selbst fasst er durch Verknüpfung der Ausdeutungen von Baur und Ernesti als eine gnostisch klingende Anpassung an die Geschichte des Sündenfalls, die auf eine Parallele von Christus und Adam führe, wie sie dem Paulus völlig unbekannt sei. Man müsse in der Tat ganz die gnostischen Ideen des Verfassers über Christus besitzen, um sie auf eine solche Weise antitypisch in der Paradiesesgeschichte zu finden. Unpaulinisch sei es ferner, das *δοῦλον*, das *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενέσθαι* als eine Erniedrigung aufzufassen. Unpaulinisch sei es, wie schon Hinsch bemerkt habe, die Menschwerdung des Messias von ihrer Beziehung auf die Menschheit loszulösen und zu einem Momente der Selbstentwicklung desselben zu machen. Dazu stimme die Aufstellung des Vorbildes Christi nicht zu dem Verhalten der Philipper. Denn die Einbildung einer sittlichen oder religiösen Vollkommenheit, der einige oder viele in der Gemeinde sich schuldig machten, sei doch ein wesentlich anderes, als die gewalttätige Aneignung der Gottgleichheit, der Christus sich enthielt. Unpaulinisch sei die Steigerung der Würde Christi, wenn ihm zugeschrieben werde, was bei Paulus Gottes sei. Endlich wird aufmerksam gemacht auf die zwar nicht literarische Abhängigkeit, aber grosse Verwandtschaft der christologischen Vorstellungen des Briefes an die Philipper

1) Hierbei macht Hoekstra die treffende Bemerkung, der Ausdruck *κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ γεγόμενος ἁμαρτία* lasse sich nicht als paulinisch rechtfertigen dadurch, dass man ihn „nach dem gewöhnlichen Urtheile der Menschen gesprochen sein lasse.“ Denn da dieses *ἁμαρτία εἶναι* als Grund der *πεποιθήσις ἐν σοφίᾳ* aufgestellt werde, so müsse es die volle Ueberzeugung des Paulus selber von seiner gesetzlichen Tadellosigkeit ausdrücken.

und des an die Hebräer. Wir finden die Menschwerdung Christi als Erniedrigung Hebr. 2, 7. 9; die Verherrlichung als Lohn des Leidens Hebr. 2, 6—10; 12, 2 (cf. auch 1, 3. 4 und 5, 7—10); die Vorstellung: „den Menschen gleich geworden“ Hebr. 2, 14. 17; 4, 15; die Vorstellung: „in Gottes Gestalt seiend“ Hebr. 1, 3; die Vorstellung der Gleichförmigkeit, aber nicht vollen Gleichheit mit den Menschen in dem *παράπλησίως* Hebr. 2, 14; den Todesgehorsam Hebr. 5, 8; den Nachdruck in dem Ausdrucke: den Tod des Kreuzes Hebr. 12, 2; das *ὄνομα τὸ ὑπὲρ πάντων ὀνομα* Hebr. 1, 4; das Kniebeugen der Himmlischen Hebr. 1, 6.

Als Zeichen der Unächtheit bezeichnet Hoekstra auch die Paulusverherrlichung in dem Briefe, als einer „epistola in honorem ejus scripta.“ Auch der wahre Paulus scheue sich nicht, wenn es sich um die Verteidigung seiner selbst und seines Apostelwertes (m. a. W. wenn es sich um die Sache Christi) handele, auf seine Verdienste hinzuweisen; doch tue er dies allezeit unter einem bestimmten Gegensatze (2 Cor. 11, 1. 17. 19; 12, 1. 11). Aber der Paulus des Philipperbriefes wisse auch ohne einen solchen Anlass besonders viel Gutes von sich zu sagen. Diese Selbstverherrlichung des Apostels habe den bestimmten Zweck, ihn bei denen in ein günstiges Licht zu setzen, welche über vieles in seinem Betragen oder seiner Predigt minder günstig urteilten und dieser Zweck diene wieder dem Streben des Verfassers, die Parteien in der Kirche zur Einheit zu bringen, und zwar dadurch, dass er die Grenzen der Abscheidung paulinischer und mehr conservativer jüdischer Christen verwische.¹⁾

Auf diese Untersuchung Hoekstra's, die dabei leider einen unmittelbaren Angriff auf den wissenschaftlichen Charakter Hilgenfeld's und die lautere Objektivität seines wissenschaftlichen Strebens enthielt, hat dieser schon

1) Leider hat Hoekstra diesen Gedanken, der hier am Ende seiner sorgfältigen und eindringenden Untersuchung auftritt, nicht weiter verfolgt. Derselbe würde, glaube ich, auch ihn, wie mich, zu einem neuen Verständnisse des Briefes geführt und vielem in seiner Kritik eine andere Gestalt gegeben haben.

wieder geantwortet (Zeitschr. für wiss. Theol. 1875. H. 4. p. 566).

Er behauptet hier, der Nachweis der sprachlichen Abhängigkeit des Philipperbriefes von den vier Hauptbriefen, scheine ihm nur die Spracheinheit desselben mit diesen Briefen zu beweisen. Aber Hoekstra hatte doch auch den sprachlichen Unterschied des Philipperbriefes hervorgehoben. Hierauf geht Hilgenfeld, wie nie, so auch hier nicht ein.

Die Hypothese, dass der Verfasser an eine doppelte Gefangenschaft des Paulus geglaubt und diesen Glauben in dem Gegensatze der Lebensstimmungen 1. 25 und 2, 17 ausgedrückt habe, verwirft Hilgenfeld mit Recht sammt ihrer gekünstelten exegetischen Begründung. Das *εἰ καὶ* 2, 17 setze nicht, wie Hoekstra behauptet, die Gewissheit des Märtyrertodes, sondern nur die andere Möglichkeit, dass er geopfert werde.¹⁾ Und in der Stelle 3. 10. 11 sei nichts von einem Märtyrertode enthalten.²⁾ Auf einen

1) Hoekstra behauptet, *εἰ καὶ* drücke aus eine für den Redenden so gut als sichere Voraussetzung. Aber *εἰ καὶ* setzt, wie das *εἰ* des ersten hypothetischen Falles, die Wirklichkeit des Vordersatzes nicht für den Redenden, sondern für den Nachsatz. Dabei kann der Vordersatz natürlich auch für den Redenden eine tatsächliche Wirklichkeit sein und ist es sehr oft; aber er kann auch nur eine logische Wirklichkeit, d. h. eine tatsächliche Möglichkeit sein (cf. z. B. 1 Cor. 7, 21). Von den Stellen, auf welche Hoekstra sich stützt, gehört übrigens Phil. 3, 12 nicht hierher, da das *καὶ* nicht zu *εἰ*, sondern zu dem conj. *καταλάβω* gehört.

2) Die Stelle ist durch Hoekstra und Hilgenfeld zu einem exegetischen Wirrsal geworden. Jeder fühlt die entscheidende Bedeutung derselben und sucht sie mit den sonst gewonnenen Ergebnissen in Uebereinstimmung zu bringen. Und man muss die inneren Motive zu den Deutungen sich bloss legen, um den Rettungsfaden aus diesem Wirrsal zu finden.

Hoekstra will die Stelle benutzen, um seine Hypothese zu begründen, dass der Verfasser des Briefes den Glauben an eine doppelte Gefangenschaft gehabt habe, in deren zweiter Paulus als Märtyrer gestorben. Darauf gründet er dann wieder die Annahme, dass der Philipperbrief nach der Apostelgeschichte geschrieben sei. Da ein Märtyrer ein feuriges Verlangen nach der Auferstehung, nach der ersten, haben muss, so findet er dies in den Worten 3, 11: *εἶπας κατανήσω*

andern Grund Hoekstra's hat Hilgenfeld noch nicht geantwortet, auf die Behauptung (p. 441): Ist es schon an

εἰς τὴν ἐξανάστασιν τὴν ἐκ νεκρῶν ausgesprochen. In *εἴπω* liege die Idee vom feurigen Verlangen mit Unsicherheit gepart (p. 447). Er fasst das *εἴπω* richtig als Stellvertreter eines Zwecksatzes mit *ἵνα*. Das feurige Verlangen aber nimmt er vielleicht aus Röm. 1, 10 herüber, wo es in dem *ἤδη ποτέ* ausgedrückt sein könnte. Den Märtyrer aber für dies feurige Verlangen gewinnt er offenbar aus v. 10. Er knüpft hier an Meyer an und behauptet, das *γινῶναι* bedeute ein Kennenlernen aus Erfahrung, übersetzt aber die „innere Lebenserfahrung“ Meyer's in eine äussere Lebenserfahrung (p. 448 und 449), in welcher Paulus in seiner Apostelwirksamkeit und seinen Leiden die Gemeinschaft mit den Leiden Christi kennen gelernt habe und zugleich die Kraft der Auferstehung Christi, insofern er trotz dieser Leiden bis zum Tode doch immer lebe. Durch Umkehrung der Reihenfolge dieser beiden Vorstellungen combinirt er unsere Stelle offenbar, wie Baur und Hilgenfeld, mit 2 Cor. 4, 10. 11. Hat er aber das *γινῶναι* auf äussere Lebenserfahrung bezogen, so muss er nun das *συμμορτζιζόμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ* passiv, nicht medial fassen = indem ich (in meinem Apostelleben vom Geschick, von Gott) gleichgestaltet werde seinem Tode, in dem Sinne, in welchem die Variante *συμμορτζοῦμενος* gesagt ist, die Hoekstra aber nicht liest. Hier aber bricht seine ganze, bis dahin, wenn man die Worte aus ihrem Zusammenhange löst, mögliche Erklärung in sich zusammen. Denn von einem *συμμορτζιζόμενος* in diesem Sinne kann ein Satz mit *εἴπω* nicht abhängig gemacht sein. Vom Geschick, von Gott lässt sich keine Zweckthätigkeit, kein feuriges Verlangen mit Unsicherheit des Erfolges aussagen; das kann nur von menschlicher Zweckthätigkeit behauptet werden. Ist aber dies, so muss *συμμορτζιζόμενος* medial gefasst werden = indem ich mich gleichgestalte seinem Tode. Ist aber dies, so muss *γινῶναι* mit Meyer von innerer Erfahrung stehen. Ist aber dies, so muss der Sinn der ganzen Stelle anders gefasst werden, und von einem Märtyrer mit feurigem Verlangen nach der ersten Auferstehung ist keine Spur zu finden.

Man sieht aber hier bei Hoekstra so ganz den Grund für meine Behauptung (Jahrgang I. dieser Zeitschrift p. 472 A.), dass von *εἴπω* die letzte Entscheidung über den Sinn der Stelle abhänge.

Für Hilgenfeld aber liegt die Sache so. Baur hatte mit Recht behauptet, die in *εἴπω* liegende Unsicherheit über das Gelingen zur Totenaufstehung könne unmöglich aus dem Bewusstsein des ächten Paulus gesprochen sein. Dieser Folgerung suchte Hilgenfeld zuerst durch die Annahme der Erklärung van Hengel's zu entgehen = ob ich wol (zeitlich) bis hin zu der Totenaufstehung gelangen möchte. Diese Erklärung, die im Zusammenhange ohne Sinn ist, hat Hilgenfeld

sich selbst undenkbar, dass der Verfasser im Gegensatze mit sich selbst, einmal den günstigen, andermal den un-

aufgegeben. Er fasst, wie ich (cf. l. c. p. 473 A.), das *καταντῶν εἰς* *τι* auf Grund von Act. 26, 7; Eph. 4, 13 in rein geistiger Bedeutung = ob ich wol zur (Teilnahme an der) Totenaufstehung gelangen möchte. Nun hatte ich den Grund Baur's noch durch den Nachweis verschärft, dass die Teilnahme an der Totenaufstehung hier bedingt gedacht werde von der in *συμμορφιζόμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ* ausgesprochenen Tätigkeit des religiösen Subjektes in seinem religiösen Lebensprozesse. Diesem, den widerpaulinischen Charakter der Stelle entscheidenden Nachweise sucht nun Hilgenfeld durch die Versicherung zu entgehen, man müsse *εἰπῶς* nicht von *συμμορφιζόμενος*, sondern schlechterdings von *γινῶναι* abhängen lassen. An sich, sprachlich würde das möglich sein. Es würde *εἰπῶς* nicht einen Zwecksatz mit *ἵνα*, sondern einen Objektssatz mit *ὅτι* vertreten, nicht die Unsicherheit eines menschlichen Strebens, sondern die Ungewissheit eines menschlichen Erkennens ausdrücken. Aber an dieser Stelle ist diese Beziehung grammatisch und logisch unmöglich. Grammatisch, weil *εἰπῶς* nicht mit Ueberspringung des Partizipialsatzes auf *γινῶναι* zurückbezogen werden kann. Denn *γινῶναι* hat zunächst in *αὐτόν* sein Objekt; dies Objekt wird auseinandergelegt in den beiden Gliedern *τὴν δύναμιν τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ* und *κοινωνίαν τῶν παθημάτων αὐτοῦ*; der Partizipsatz aber schliesst sich eng an dieses Satzglied und an diese Vorstellung an, indem er ausdrückt, wie dies *γινῶναι αὐτόν* nach den beiden folgenden Bestimmungen als innere Erfahrung des Subjektes sich verwirkliche, dadurch nämlich, dass das Subjekt der Form des Todes Christi, der Vernichtung der *σάρξ*, innerlich sich gleichformt. Bei dieser Geschlossenheit der Satz- und Gedankenglieder, die von *γινῶναι* regiert werden, kann nun grammatisch *εἰπῶς* nicht auf *γινῶναι*, sondern nur auf *συμμορφιζόμενος* bezogen werden. Hilgenfeld freilich, um dies nicht zugeben zu müssen, versichert, das vor *εἰπῶς* stehende *συμμορφιζόμενος* müsse doch nach *εἰπῶς* gedacht werden und übersetzt wirklich: „ob ich, gleichgestaltet mit seinem Tode, gelangen werde zu der Auferstehung von den Todten.“ *Ista quidem vis est!* Aber die Gewalt bringt Hilgenfeld nicht weiter. Denn wenn *εἰπῶς* etc. abhängig gemacht wird von *γινῶναι*, so vertritt es einen Objektssatz mit *ὅτι*. Nun hat aber *γινῶναι* sein Objekt in *αὐτόν καὶ τὴν δυν. τ. α. α. κ. κ. τ. π. α.* Folglich kann nicht noch ein neuer Objektssatz auf *γινῶναι* bezogen werden, es müsste denn sein, dass dieser Objektssatz gleichen Gedankeninhalt hätte mit dem Objekt. Dies könnte nun Hilgenfeld behaupten, wenn stünde: *τοῦ γινῶναι τὴν δύναμιν τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ, εἰπῶς κ. ε. τ. ε. τ. ε. ν.* = kennen zu lernen die Kraft seiner Auferstehung (d. h. kennen zu lernen) ob ich wol zur Totenaufstehung gelangen möchte. Da aber

günstigen Ablauf desselben Prozesses so gut als sicher nenne, so sei es noch weniger denkbar, dass er den ungünstigen Ablauf desselben eine *σπονδή* bei seiner Arbeit der Beförderung ihres, der Philipper, Glauben beschreibe. Aber in den Worten: *θυσία καὶ λειτουργία τῆς πίστεως*

nicht so steht, so lässt sich auch dieses Auskunftsmittel nicht ergreifen.

Aber auch logisch lässt sich die Beziehung von *εἰπὼς* auf *γινῶναι* nicht vollziehen. Denn wie lässt sich der Gedanke denken: in innerlicher Erfahrung Christum kennen zu lernen, ob ich wol zur Teilnahme an der Totenauf resurrection gelangen möchte. Wie kann ich in innerlicher Erfahrung kennen lernen, ob ich zu einer äusseren Tatsache gelangen werde? Hilgenfeld fühlt diese Unmöglichkeit. Deshalb versichert er, der Ausdruck *ἡ ἐξανάστασις ἡ ἐκ τῶν νεκρῶν* sei nur ein anderer (sonst nicht vorkommender) Ausdruck für die *δύναμις τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ*. Paulus suchte und bildete eben ein Synonym. Also: „die Kraft der Auferstehung Christi“ und „die Auferstehung und zwar die aus Toten“ (man beachte die Sinnlichkeit dieses Ausdrucks) synonyme Worte, Begriffe! An diesem Ende angelangt, bricht auch die Erklärung Hilgenfeld's in sich zusammen.

Beide Gelehrte haben, glaube ich, nicht genug beachtet, dass die Worte v. 10 und 11 nach ihrem Zusammenhange innerhalb der Darstellung der Paulinischen Gerechtigkeit stehen und nur aus dieser ihre Deutung empfangen. Dann aber können sie nur den Gedanken aussprechen, dass die Gerechtigkeit aus Gott auf Grund des Glaubens den Zweck habe, mit diesem Glauben an den (paulinischen) Christus, also an den gestorbenen und auferstandenen, im Gemüte des Gläubigen einen innern Lebensprozess einzuleiten, in welchem dieser als innere Lebenserfahrung einmal die Kraft der Auferstehung Christi kennen lernt, die aus dem Sündentode des Fleisches zu neuem Leben des Geistes auferweckt, dann aber die Gemeinschaft der Leiden Christi, in denen Christus dem Fleische nach gelitten; dass diese innere Lebenserfahrung aber dadurch sich verwirkliche, dass der Gläubige der Form des Todes Christi, des Todes des Fleisches, sich gleichformt, indem auch er sein Fleisch tötet; dass bei dieser innerlichen religiösen Lebenstätigkeit endlich (cf. 3, 18), die bei dem Christusgläubigen nun an die Stelle der äusseren, gesetzlich religiösen Lebenstätigkeit getreten ist, das Ziel ihm vorschwebe, ob er durch diese Abtötung des Fleisches wol zur Totenauf resurrection gelangen möge, in welcher das *πνεῦμα* einen neuen pneumatischen Leib empfangen werde (cf. 3, 21).

Nur bei dieser Auffassung der Stelle wird man den Worten und dem Gedanken derselben, der ja an sich tief und wahr und schön gedacht und empfunden ist, völlig gerecht werden.

ὁμῶν liegt nichts von Arbeit der Beförderung des Glaubens der Philipper, wie in v. 15. 16 nichts von Frucht erneuerter Arbeit. Jene Worte drücken nur die (dauernde) religiöse Stellung des Apostels Paulus zwischen den Philippnern und Gott aus, seinen inhärirenden Charakter und seine immerwährende Amtsstellung, die er in der Gefangenschaft so gut, als irgend wo anders, hat (Röm. 15, 16).

Gesucht nennt Hilgenfeld die Gründe für die Unächtheit aus der Eschatologie. Zum Teil mit Recht. Aus Phil. 4, 19 lasse sich nicht schliessen, dass das Gottesreich hier sinnlicher gedacht werde.¹⁾ Auch Paulus lehre ja eine Umgestaltung des Leibes allein (1 Cor. 15, 51 sqq.; 2 Cor. 5, 4). Gewiss. Diese Umformung des σώμα der die Parusie Erlebenden zu einem neuen himmlischen σῶμα ist auch 3, 21 ausgesprochen. Und das πνεῦμα dieses σώμα kann auch nach Paulus nicht mehr umgeformt werden, weil es das göttliche ist (1 Cor. 5, 5). Die Vorstellung, dass die Märtyrer gleich zu Christo kommen, stimme mit 2 Cor. 5, 8.²⁾ Eine doppelte Auferstehung finde sich auch bei Paulus; im Philipperbriefe finde sich überdies nichts von dieser Vorstellung. Auf den Grund Hoekstra's, dass auch hier eine gesteigerte Würde, eine grössere Selbstthätigkeit Christo zugeschrieben werde (cf. p. 442 u.), hat Hilgenfeld nicht geantwortet.

Und die Gründe, welche von Hoekstra aus der unklaren

1) Ueber den Sinn der Stelle cf. auch meine Ausführung (l. c. p. 491). Dass der Verfasser unmöglich die Vorstellung gehabt habe, welche Hoekstra ihn vorstellen lässt, geht schon aus 3, 21 hervor, insofern hier die paulinische Anschauung der Verwandlung des sarkischen Leibes in einen pneumatischen ausgesprochen ist. Ein pneumatischer Leib hat aber kein sinnliches Bedürfen mehr. Cf. auch 3, 19.

2) Der Grund Hoekstra's, dass der Begründungssatz 5, 10 beweise, Paulus habe das ἐνδιμῆσαι πρὸς τὸν κύριον erst nach der Parusie und ihrem Urteil gedacht, ist insofern wol nicht entscheidend, als Paulus sich schon vor dem Gerichte in Gemeinschaft mit Christo gedacht haben kann. Er denkt ja, dass auch die Engel, die im Himmel weilenden, ins Gericht kommen (1 Cor. 6, 3).

Zeichnung der Gegner des Paulus und aus seiner Haltung gegen dieselben hergenommen sind, hat Hilgenfeld vergebens zurückzuweisen gesucht. Ueber die „merkwürdige Vertragsamkeit“ des Paulus gegen die Judaisten in Rom sagt er nichts neues. Unter den Gegnern 3, 2 sqq. glaubt er nach, wie vor, die Judaisten der Corintherbriefe verstehen zu können. Und wenn die Stelle 3, 18 auf Hoekstra den Eindruck mache, dass unter den *ἐχθροὶ τοῦ σταυροῦ τοῦ Χριστοῦ* Namenchristen, wie 1 Cor. 15, 32, gemeint seien: so sei dies eine ganz subjektive Auffassung. Hilgenfeld glaubt nicht daran, dass für den Exegeten diese Auffassung 3, 18, 19 ganz objektiv mit dünnen und klaren Worten ausgesprochen ist.

Auch einen widerpaulinischen Charakter der Gerechtigkeitslehre des Briefes bestreitet Hilgenfeld. Dieser Streit ist so lange unfruchtbar, als beide Gelehrte über den Sinn der Stelle 3, 2 sqq. zwiespältig, und über das Wesen der *δικαιοσύνη* des Paulus hier unklar denken. Beide unterscheiden hier nicht, dass Paulus eine zweifache *δικαιοσύνη* kennt, die objektive religiöse Heilsgerechtigkeit, die *δικαιοσύνη θεοῦ ἐκ πίστεως*, und die subjektive religiös-ethische Lebensgerechtigkeit.¹⁾ Paulus bezeichnet beide Formen der Gerechtigkeit mit demselben Worte, scheidet aber in der Sache *justificatio* und *justitia*, Rechtfertigung und Rechtfertigkeit (Gerechtigkeit).

Nun hat Hoekstra vollkommen Recht, dass die objektive religiöse Heilsgerechtigkeit, die *δικαιοσύνη θεοῦ ἐκ πίστεως*, nur als abgeschlossenes Sein, dass nur die subjektive sittliche Lebensgerechtigkeit als Werden gedacht werden könne. Aber Unrecht hat er darin, dass er nur diese subjektive Lebensgerechtigkeit in der Stelle ausgesprochen findet. In v. 9 hat der Verfasser auch die objektive Heilsgerechtigkeit zeichnen wollen. Und das Eigentümliche der Stelle ist Hoekstra, wie Hilgenfeld.

1) Religiös-ethisch muss man noch sagen, weil bei Paulus das Ethische dem Religiösen gegenüber nicht selbstständig geworden.

entgangen: die eigentümliche Verbindung dieser beiden Formen der paulinischen *δικαιοσύνη*.

Noch mehr scheint Hilgenfeld zu irren. Er behauptet: „ich finde in dem Philipperbriefe nur die eine, subjektive Seite der paulinischen Rechtfertigungslehre und die paulinische Glaubensgerechtigkeit ist in Wirklichkeit nicht ein so starres, eleatisches Sein, dass bei ihr von gar keinem Werden, von keinem Fortschritte zur Vollendung die Rede sein könne.“ Aber die subjektive Seite der paulinischen Rechtfertigungslehre ist die *πίστις*, die innere Tat des Gemütes, welches das *δικαιοῦσθαι ὡρεῖται τῇ αὐτοῦ χάριτι* ohne eigene Tätigkeit des Werkes zugerechnet in Empfang nimmt. In dieser objektiven *δικαιοσύνη θεοῦ ἐκ πίστεως* kann es ein Befestigtwerden in der Zuversicht (Röm. 1, 11), aber kein Werden der Rechtfertigung geben, kein Streben des Menschen nach grösserer Vollkommenheit darin. Und Hoekstra hat Recht in dem Ausspruch: Eigentlich begreife ich nicht, was man unter einer nur zum Teil vollkommenen Glaubensgerechtigkeit (d. i. Nichtzurechnung der Sünden) denken soll: entweder, dass nicht alle Sünden vergeben seien? Oder dass alle Sünden, aber nur zur Hälfte vergeben seien? Hilgenfeld meint freilich: „Auch der Glaubensgerechte kann verworfen werden, also die Glaubensgerechtigkeit noch verlieren. Kann dieselbe aber verloren gehen, so muss man sich in dem rechtfertigenden Glauben doch mehr oder minder befestigen können.“ Aber der Streitpunkt ist nicht die Befestigung des Subjects in seiner Zuversicht, sondern sein Werden, sein Streben, seine Vervollkommnung in der Rechtfertigung. Wenn aber Paulus von Graden des Glaubens spricht (1 Cor. 13, 2), so denkt er eben nicht an die *πίστις*, welche die subjektive Seite der *δικαιοσύνη θεοῦ* ist. Und wenn Hilgenfeld auf Gal. 2, 17 und Gal. 5, 5 zurückgeht, so passt die erste Stelle nicht, und die zweite gehört nicht hierher. Denn die erste heisst in ihrem Zusammenhange: Wenn aber wir (die wir von Natur Juden, und nicht aus Heiden Sündige sind), während wir suchten gerecht zu werden in Christo (und nicht im Gesetz), erfunden wurden

auch selber als Sündige, so ist ja also Christus ein Förderer der Sündigkeit? Es ist also in dieser Stelle nicht von einem Streben der Gläubigen innerhalb der Glaubensgerechtigkeit die Rede, um glaubensgerechter zu werden, sondern von einem Streben der Juden nach Gerechtigkeit in Christo oder im Gesetze, nach Glaubensgerechtigkeit oder Werkgerechtigkeit. In der Stelle Gal. 5, 5 beweisen aber schon die Worte *πνεύματι ἐκ πίστεως*, dass hier nicht von der objektiven Glaubensgerechtigkeit, sondern von der subjektiven Lebensgerechtigkeit gesprochen wird, von der *δικαιοσύνη* in der *καινότης ζωῆς* (cf. Röm. 8, 1—11; 6, 1—7, 6). Und eben dahin gehört die Stelle 1 Cor. 9, 24—27.

Gegen die Gründe, welche Hoekstra der Christologie des Briefes entlehnt, verteidigt Hilgenfeld mit Recht die Vorstellung der Praeexistenz des Messias bei Paulus. Und mit Recht behauptet er: wenn die Beziehung der Menschwerdung Christi auf die Menschheit hier fehle, so habe der Paulus des Briefes hier nur in der Selbstverläugnung Christi ein Vorbild aufstellen wollen für die Philipper. Man darf allerdings nicht erwarten, dass Paulus überall seine ganze Christologie entwickele.

Vergebens aber sucht Hilgenfeld den Paulusverherrlichenden, den selbstverherrlichenden Ton des Briefes mit dem Hinweis darauf zu verteidigen, dass den Eindruck der Selbstverherrlichung Paulus auch schon in Corinth gemacht habe, und der Paulus des Philipperbriefes über das Selbstrühmen des Paulus in den Corinthernbriefen warlich nicht hinausgehe. Auch Hoekstra hat den Unterschied richtig hervorgehoben. *Γέγονα ἄφρων· ὑμεῖς με ἠναγκάσατε!* wirft Paulus den Corinthern vor in schmerzlich trauernder Scham. Hier aber ist der Selbstruhm freie Absicht, freie Tat.

Dagegen sagt Hilgenfeld am Schlusse seiner Erwiderung mit vollkommenen Rechte: Will(?!) man den Philipperbrief nun einmal nicht für ächt halten, so hat man auch positiv anzugeben, wie und wann er entstanden ist. Man hat es begreiflich zu machen, wie ein Pseudo-Paulus alle seine Gefährten, ausser Timotheus, für unzuverlässig

erklären; seinen judaistischen Gegnern erst noch gute Seiten abgewinnen, dann nichts mehr Gutes lassen kann; wie er bei der Ahnung des Todesausganges gegen die wirkliche Geschichte doch noch mit Zuversicht auf seine Befreiung hoffte; was endlich die Unterschlebung eines solchen Briefes für einen Zweck gehabt hätte?

Auf alle diese Fragen glaube ich in meiner Untersuchung geantwortet, glaube die negative Kritik, so weit man dasselbe zu erwarten berechtigt ist, zur positiven fortgeführt zu haben — durch ein reineres und klareres Verständnis des Briefes.

Denn vor allem Eines glaube ich getan zu haben: ich habe die Kritik wieder auf den Boden der Exegese gestellt, von welchem losgerissen dieselbe bei den kritischen Angreifern und Verteidigern unsicher hin- und herschwankte. Und wenn den Gründen für die Unächtheit des Briefes, welche ich geltend gemacht habe, die Beweiskraft fehlen sollte, so glaube ich wenigstens den Verteidigern der Aechtheit den Weg gezeigt zu haben, den sie beschreiten müssen, wenn es ihnen gelingen soll, diese Aechtheit des Briefes positiv zu beweisen.

Assyrisch-Biblisches.

Von

Eberhard Schrader.

Dritter Artikel.¹⁾

Der Azrijāhu der Keilinschriften und der Azarjah der Bibel.

Es ist ein von dem biblischen Historiker nicht genug zu beklagendes Missgeschick, dass uns die für die Geschichte Israels um die Mitte des 8. Jahrhunderts in so einzigartiger Weise wichtigen, mit Keilschrift beschriebenen Reliefplatten des biblischen Tiglath-Pileser, der nach den assyrischen Eponymenlisten, dem Regentencanon sowohl als der Verwaltungsliste, von 745—727 regierte, lediglich in einer überaus lückenhaften, bruchstückartigen und dazu gewaltsam verderbten Gestalt überkommen sind. Bekanntlich hatte Asarhaddon, da es ihm an Plattenmaterial für die Wände seines in der Südwestecke von Chalah-Nimrud zu errichtenden Prachtpalastes fehlte, die Reliefplatten des Central-Palastes d. i. des von Tiglath-Pileser auf der Stelle eines früheren neuerbauten Palastes für die Ausschmückung der Wände seines Palastes bestimmt und zu diesem Zwecke die Arbeiter anweisen lassen, die Inschriften und Bildwerke der Tafeln zu rasiren, um letztere zur Aufnahme seiner Reliefs und seiner Inschriften herzurichten. Mitten im Baue überraschte den König der Tod und der Palast blieb unvollendet; aber auch die zur Verwendung im Palaste bestimmten Reliefplatten aus dem Palaste Tiglath-Pilesers blieben in dem Zustande lediglich theilweiser Zerstörung;

1) Vgl. Jahrg. 1875 H. II S. 321 ff.

manche blieben völlig oder fast völlig unversehrt, was die Inschriften und Bildwerke betrifft, mit denen sie bedeckt waren. So sind denn diese Tafeln, soweit sie uns überkommen sind, auch in ihrer lückenhaften und trümmerartigen Gestalt von geradezu unschätzbarem Werthe, insbesondere dieses für den Erforscher des biblischen Alterthumes, dieses auch deshalb, weil die inhaltliche Beschaffenheit der Inschriften, trotzdem dass sie uns dermalen in völliger Unordnung überkommen sind, es ermöglicht, sie — bis auf wenige Stücke — chronologisch zu sondern und zu ordnen. Die Inschriften, die hier in Betracht kommen, sind nämlich sogenannte Annaleninschriften, deren Inhalt nach den einzelnen Regierungsjahren geordnet und dargestellt ist, wodurch, bei dem Vorhandensein von eins, zwei, ja drei Paralleltexten, es gegeben ist, die einzelnen Tafeln wieder aneinander zu reihen, beziehungsweise chronologisch einzuordnen. Ich verweise für das Einzelne auf die bezüglichen Angaben in meiner Schrift: die Keilinschriften u. d. A. T., Giessen 1872, S. 135 ff.

Es mag mir gestattet sein für dies Mal einen einzelnen Punkt aus den Berichten dieser Annalen des Assyrierkönigs herauszugreifen und ihn zum Gegenstande einer näheren Betrachtung zu machen. Auf derselben Steintafel (Inschrift A), welche uns von dem samarischen Tributär Assyriens, Menachem, Kunde giebt und von Pekach's Ende und Hosea's Thronbesteigung meldet (III Rawl. 9 Nr. III), begegnen wir Z. 23 den Worten: Az-ri-a-[hu...u-] şab-bit rab ti-ja „Azrijahu nahm gross meine? (G. Smith: rabis katija „... des Azarjah eroberte grossmächtig meine Hand“), und sodann Z. 30. 31: XIX na-gi-'i sa 'ir Ha-am-ma-at-ti a-di 'ira-ni sa ši-hir-ti-su-nu sa a-ḥi tiham-tiv sa şul-mu san-si sa i-na ḥi-it-ti-sun za-rar-ti¹⁾ a-na Az-ri-ja-a-hu 'i-ki-i-mu a-na mi-şir mat Asur utir-ra-a nisi su-ut-şak-i-ja nisi sanuti 'ili-su-nu as-kun, d. i.

1) So lies gemäss dem lithographirten Texte. Zu hittisun (statt hittitsun) s. Taylorcyl. Sanherib's col. III, 6; zu zararti s. Khors. 95. 113.

„Neunzehn Districte von Hamath sammt den Städten, welche in ihrem Bereiche, welche am Meere der untergehenden Sonne belegen, die da in ihrer Treulosigkeit zum Azrijāhu abgefallen¹⁾, schlug ich zum Gebiete von Assyrien; meine Beamten, meine Statthalter setzte ich über sie.“ Die Ereignisse, von denen hier die Rede, fielen gemäss III Rawl. 9. III Z. 33—35 vgl. mit Z. 50 und 57 (s. KAT. S. 142), spätestens in das 6. oder 7. Regierungsjahr des Königs d. i. nach assyrischer Zeitrechnung das Jahr 740 oder 739 v. Chr. Da sich aber Tiglath-Pileser, gemäss der Verwaltungsliste, während der Jahre 743—741 in, beziehungsweise vor, der Stadt Arpad befand, eine Anwesenheit, die mit dem Aufstande der Hamathenser zusammenhängen wird, 740 sodann der König abermals gen Arpad zieht, 739 die Affaire mit Ulluba und Birtu statt hatte, so wird aller Wahrscheinlichkeit nach 740 das letzte hier in Betracht kommende Jahr sein, womit aber nicht ausgeschlossen ist, dass schon seit 743 auch der Aufstand der Hamathenser und ihr Bündniss mit Azarjah spielte. Es entsteht die Frage: wer war der Azrijah, von dem in jenen Stellen der Assyrer redet? Eine nähere Bezeichnung nach dem Lande des Königs, wie sie sonst bei auswärtigen Herrschern beigefügt wird, fehlt hier, offenbar, weil schon vorher von diesem Könige die Rede war, bei welcher Gelegenheit auch das Land, dessen Herrscher der Betreffende war, wird namhaft gemacht worden sein. Aus der bisher betrachteten Stelle, die uns von einem Abfalle hamathensischer Gebiete zu diesem Könige berichtet, steht lediglich zu schliessen, dass es vermuthlich ein syrisch-phönicisch-palästinensischer König war, von dem etwa die Rede, und ein inschriftliches Azrijāhu entspricht so völlig einem hebräischen **אַזְרִיָּהוּ**, dass nicht allzuviel Scharfsinn dazu gehört, in dem Namen des Keilschriftkönigs den Namen des biblischen **אַזְרִיָּהוּ**, d. i. Azarjah wiederzuerkennen. Da aber die Stelle, wo vorher der Name auch

1) Eigentlich „Abfall hin zum Azrijāhu gemacht hatten“ (*‘ikīnu* von dem gewöhnlichen **אָכַם**).

des Landes des betreffenden Königs namhaft gemacht war, wie bemerkt, auf der betreffenden Tafel nicht mehr zu lesen steht, muss die Richtigkeit dieser Vermuthung zunächst dahin gestellt bleiben. Aber das Geschick hat es gewollt, dass uns das Bruchstück einer anderen Tafel überkommen ist, die ebenfalls dem Südwestpalaste entstammt, also ebenfalls eine Tafel Tiglath-Pileasers war. Und auf dieser Tafel wird nicht zwei-, nein dreimal eines Fürsten ... (ri)jah Erwähnung gethan, und hier wird derselbe gar die beiden **ersten** Male ausdrücklich als „Judäer“ bezeichnet! Bei der Wichtigkeit der Sache mag es mir verstattet sein, den vollen Text dieser, natürlich wieder arg verstümmelten Tafel in Transscription und beigefügter, soweit möglicher, Uebersetzung anzuschliessen. Die Tafel bietet (Inscription B):

1. mí-ti-ik ħarrani-ja man-da-at-tu sa sar(?)
2. **ja-a-hu** mat Ja-hu-da-ai kima
3. **su(?) -ri-ja-hu** mat Ja-hu-di
4. la ni-bi ana samí sa-ku-u sur
5. ina 'ini ki-i sa ul-tu samí
6. ut(?) mit-ĥu-uz-zu u KU kima NJ'
7. ĥi(?) gab-sa-tí is-mu-va ip-laĥ lib
8. ab-bul ag-gur
9. **[j]a-a-hu** 'i-ki-mu u-dan-ni-su-va
10. tak-ru za-at(?)
11. id-lit-va sa ĥa at
12. ti sit-ku-nu-va mu-za-su
13. [u?]-sa-bil-va ka
14. tuklâti-su u-ra-kiš a-na
15. a u-sa-az-bil-su-nu-ti-va
16. ri-su rab kima kar
17. šal

d. i.:

1. („Im) Verlaufe meines Zuges [empfang ich] den Tribut der Könige(?)
2. [Az(s?)ri]-jâhu, der Judäer, gleichwie
3. [A]-šu(?) -rijahu vom Lande Juda
4. ohne Zahl zum Himmel (?)
5. in den Augen gleichwie vom Himmel (?)
6. Kampf und (?) gleichwie
7. [von dem Heranzuge meiner Truppen.] der gesammten, vernahmen sie (er?); es fürchtete sich ihr (?) Herz;

8. verwüstete, zerstörte ich
9. . . . [Abfall zum Azri]-jâhu machten sie, verstärkten ihn;
10.
11.
12. waren gestellt (?)
13. brachte er (?)
14. seine Truppen ordnete er gegen
15. ich (er?) liess sie (?)
16. gross, gleichwie
17. Weiber (?)

So verstümmelt die Inschrift ist, so leuchtet doch sofort ein, 1) dass in derselben von der Tributsendung irgend welcher Könige die Rede ist: 2) dass ein gewisser *ri-jahu* (*jâhu*) von Juda nicht unter der Zahl der tributbringenden Könige gewesen sein kann, sonst würde seiner nur einmal gedacht sein müssen, am Anfange oder am Schlusse einer Aufzählung tributbringender Könige, wie wir das in den Inschriften der assyrischen Könige und insbesondere auch des Tiglath-Pileser so oft haben. Hier aber wird deutlich schon Z. 2 etwas Anderes von ihm ausgesagt. Aus der Erwähnung seiner Person in Z. 3 erhellt, dass auch noch Weiteres von ihm berichtet war. Aus Z. 4—8 ergibt sich wenigstens soviel, dass irgendwie von Kampf und Verwüstung die Rede. Nun ist Z. 9 abermals — zum dritten Male! — von einem *jâhu* die Rede. Was immer von ihm möge ausgesagt gewesen sein, das leuchtet ein, dass es im höchsten Maasse unwahrscheinlich ist, dass dieses ein anderer — *jâhu* war, als der, der auf derselben Tafel sieben Zeilen vorher namhaft gemacht ist. Es ist dieses um so unwahrscheinlicher, als dieser zu dritt erwähnte *jâhu* keine Bezeichnung nach dem Lande, von welchem er König war, bei sich führt. Es ward also dieser Fürst sicher nicht erst hier zuerst in der Erzählung eingeführt; schon war vorher von ihm die Rede. Nun ist aber vorher ausdrücklich von einem *jahu* von **Juda** die Rede gewesen. In der That, es müsste nicht mit rechten Dingen zugehen, wenn da dieser *jahu* nicht sollte mit jenen beiden anderen *jahu*, d. i. also mit [A]-*su*(?)-*ri-ja-hu* von Juda Z. 2. 3 identisch sein!

Aber noch etwas Weiteres leuchtet ein. Wie eine Vergleichung der betreffenden Stellen der beiden Inschriften, die ich mitgetheilt habe, an die Hand giebt, steht bei dem . . . *jáhu* der zuletzt besprochenen Inschrift Z. 9 dasselbe *'ikimu*, das sich als *'ikîmu* auf der anderen Inschrift Tiglath-Pileser's und zwar bei dem Namen *Az-ri-ja-hu*, dazu in demselben Sinne findet. Dadurch werden 1) die beiden Inschriften A und B inhaltlich zusammengeklammert und 2) erhellt, dass der [*Az-ri?*]*jáhu* der Inschrift B Z. 9 mit dem *Az-ri-ja-a-hu* der Inschrift A (Z. 23. 31) identisch ist. So ergibt sich unter Hinzunahme des vorhin erörterten, dass nicht bloss die beiden Tafeln, welche als solche des Tiglath-Pileser durch ihren Fundort im Südwestpalaste sich ausweisen, auch inhaltlich zusammengehören und jedenfalls beide von einem und demselben *Azrijáhu* reden, sondern nicht minder auch, dass dieser *Azrijáhu* aller Wahrscheinlichkeit nach mit dem [*A-su(?)*]-*ri-ja-hu* derselben Inschrift B, der als Judäer ausdrücklich bezeichnet wird, die gleiche Person ist. Und die Inschriften selber bieten jedenfalls nichts, was dieser so nahe und von allen am nächsten liegenden Annahme entgegenstände. Der Umstand, dass auf der zweiten Tafel B der Name des judäischen Königs (denn dass an einen König zu denken versteht sich von selber) möglicherweise mit einem anderen Zischlaute geschrieben war, verschlägt nichts. Wenn innerhalb der assyrischen Sprache selber, bei einheimischen Namen, *z* mit *ś* wechseln konnte, wie bei dem Namen Barzip neben Barsíp (Barsáp), so bedarf es keines Nachweises, dass dieses und in noch höherem Maasse in Bezug auch auf einen Fremdnamen gilt. Nun aber ist gerade an der Stelle, wo darüber, dass wir es mit einem Judäer zu thun haben, andrerseits gar kein Zweifel sein kann (B, 3), 1) die Lesung des betreffenden Zischlautes graphisch unsicher (der erhaltene Rest des Buchstabens könnte nach dem lithographirten Texte ebensowohl zu einem *as*, wie zu einem *su* ergänzt werden: das letztere scheint das Wahrscheinlichere); und 2) hätten wir nach den gegebenen Daten gerade und lediglich hier die lautlich Schwierigkeiten

bereitende Lesart: denn einen Judäischen König עֲזַרְיָה hat es so wenig gegeben wie einen עֲסַרְיָה oder אֲסַרְיָה. Zu der Zeit des Tiglath-Pileser gab es in Judäa lediglich einen König עֲזַרְיָה, d. i. Azarjah. Genau diesen Namen finden wir nun an den graphisch unverfänglichen und völlig zweifellosen Stellen der Tiglath-Pileser-Inschriften, nämlich auf Nr. A Z. 23 und 31. Da nun ohnehin, sprach wirklich der Assyrer den hebräischen Namen statt עֲזַרְיָה vielmehr עֲסַרְיָה aus, diese Lesung wiederum passt: denn gerade das betreffende Zeichen steht im Assyrischen korrekt sowohl für az, als für as, als endlich auch für as, so sieht man abermals, wie völlig sich hier in den Inschriften alles entspricht und sich gegenseitig erläutert.¹⁾ Es müssten in der That schon sehr gewichtige Gründe sein, welche bei dieser Lage der Dinge den Forscher veranlassen sollten, jene verschiedenen Azarjah der Inschriften aus einander zu reissen und, da der eine sicher ein Judäer — oder sagen wir, da hier gar keine andere Möglichkeit

1) Wenn beiläufig Herr J. Wellhausen in 'Jahrb. f. Deutsche Theologie, XX S. 633 dem Schreiber dieses die Absicht andichtet, durch das S. 116 meiner Schrift: „Keilinschriften u. d. A. T.“ Z. 2 ohne Klammer gebliebene „von Juda“ den Leser über den wahren Sachverhalt irre zu führen, so rechnete er zweifellos darauf, dass kein Leser der genannten Zeitschrift das betreffende Buch Schrader's nachsehen würde. Denn es versteht sich, dass der Genannte seinen Lesern verschweigt, dass ich den Originaltext in urkundlicher und dazu für Jedermann zugänglicher Form danebenstelle, und dass er nicht minder seinen Lesern meine ganz ausdrückliche und jeden Zweifel beseitigende, auf derselben Seite sich findende Aussage unterschlägt, welcher zu entnehmen ist, dass, was Herr Wellhausen im Jahre 1875 seinen Lesern als sein Fündlein auftischt, — dass Nr. IV der betreffenden Stellen nicht den Zusatz: „von Juda“ biete —, bereits bei Schrader in dessen Buch vom Jahre 1872 schwarz auf weiss zu lesen ist. Meine Worte lauten (S. 116 Z. 4 ff.): „Dass sich zunächst die vier Stellen auf ein und dieselbe Persönlichkeit beziehen, leidet schon nach der Wahl der Worte in Nr. II und IV keinen Zweifel; es ergibt sich weiter aus der gleichen Schreibweise des Namens [worüber ich mich nämlich S. 115 Anm. ausführlich verbreite], sowie der in Nr. I [also **nicht** in Nr. II–IV!] zweimal erscheinenden, gleichen näheren Bestimmung der Persönlichkeit nach dem Lande Juda!“ — —

besteht — der Judäerkönig Azarjah = Uzia war, nun den anderen Azrijah von einem wildfremden Manne dieses Namens zu verstehen, dessen Land nicht erwähnt wäre und von dem überall sonst nicht die Rede sein würde. Sehen wir uns nun aber einmal die Einwände, die man gegen die Beziehung des inschriftlichen Azarjah (um ihn der Kürze wegen so zu bezeichnen) vorgebracht hat, etwas näher an.

Es wird — um dieses im Anschluss an das bisher Erörterte vorweg zu nehmen — geltend gemacht, dass ja jenes Fragment, welches die Notiz von dem „Ašurijahu von Juda“ enthalte, in „gar keiner erkennbaren Beziehung zu den drei übrigen“ stehe und dazu den Eigennamen, auf den es ankomme, anders schreibe (J. Wellhausen in Jahrb. f. Deutsche Theol. XX S. 633). Der Leser weiss aus der vorhergehenden Auseinandersetzung und jeder Leser meines oben citirten Buches konnte es aus meinen dortigen Angaben über das Vorkommen der Stellen in dem grossen englischen Inschriftenwerke Theil III, Blatt 9, wenn er dieselben in dem Inschriftenwerke zu verificiren sich die Mühe nahm, wissen, dass sowohl Ašurijahu (falls er so genannt war!), als auch (Azri)jahu auf einer und derselben Inschrift vorkommen und zwar auf einer Inschrift Tiglath-Pileser's. Herr Wellhausen mag sich winden und drehen, wie er will: er wird den Azarjah von Juda als einen Zeitgenossen des Königs Tiglath-Pileser von Assyrien und zwar während der ersten Zeit seiner Regierung nicht hinwegescamotiren. Der genannte König lebte noch in der Zeit rund zwischen 745 bis 739 (s. o.), und nach der Inschrift B (III R. 9 Nr. 2) war er kein assyrischer Tributär, sondern machte jedenfalls dem assyrischen Könige Mancherlei zu schaffen. Aus Inschrift A (III R. 9 Nr. 3) steht unter Vergleich von Inschrift Nr. 2 mit höchster Wahrscheinlichkeit zu schliessen, dass er eine relativ bedeutende Machtstellung in dem betreffenden Theile Vorderasiens einnahm. Hiergegen sollen sich freilich nach J. Wellhausen die allergrössten Bedenken erheben. Wir fürchten, dass sich gegen diese „allergrössten Bedenken“ noch viel grössere anderer Art erheben! „Azarjah von

Juda, der im Jahre 740 alt und aussätzig war und die Regentschaft seinem Sohne abgetreten hatte, kann sich damals auf keinen Fall in solche weitschichtige Händel eingelassen haben, und für Jotham ist das unter sothanan Umständen auch nicht wahrscheinlich.“ Ei, warum denn nicht? — Alles, was wir von Jotham wissen, lässt es uns nur als im höchsten Maasse wahrscheinlich erscheinen, dass er nicht zum Spass die Regierung des kranken Vaters übernommen hatte, und es liegt nicht der geringste Grund vor, zu meinen, dass er durch die Rücksicht auf die Krankheit des Vaters selbst von weitaussehenden Unternehmungen sich sollte haben abhalten lassen. Obnehin wissen wir ja gar nicht, wie lang oder kurz die Dauer seiner Krankheit und seiner Regierungsunfähigkeit war. Da aber Jotham lediglich im Namen seines Vaters, eines nach Allem, was wir von ihm wissen, höchst angesehenen Herrschers, handelte, so versteht sich, dass der Assyrer nur den König, nicht den Regenten in seinen Inschriften aufführt. Dass es aber „eine Absurdität sei, zu glauben, dass Städte wie Hamath damals auf einen so unbedeutenden Kleinstaat, wie Juda, sich gestützt hätten“, ist eine Behauptung, die den bestimmtesten Aussagen der Bibel und der Monumente ins Angesicht schlägt. Aus dem unverfänglichen Zeugniß des Buches der Könige wissen wir, dass Azarjah „Elath bauete“ und an Juda zurückbrachte; dass Uzia also jedenfalls irgendwie ein unternehmender König war, steht fest und zwar bereits durch die Königsbücher. Dass der Bearbeiter der letzteren uns von der übrigen Geschichte des Königs nichts überliefert hat, ist ganz in seiner Art, da er bei ihm als einem götzendienerischen Könige nicht gern verweilte. Es heisst denn doch aber geradezu die Skepsis auf die Spitze treiben, deshalb weil — und zwar aus zu Tage liegendem Grunde! — uns der deuteronomische Bearbeiter der Königsgeschichte Näheres über die Thaten des Königs nicht berichtet, die in ihrer Specialität so überraschenden Nachrichten des Chronikers (2 Chr. 26. 6 ff.) mir nichts dir nichts über Bord zu werfen. Mag der Chroniker in seinen

Angaben, namentlich was Zahlen anbetrifft, auch hier tapfer von sich aus hinzugethan haben: dass er solche speciellen Dinge, wie wir sie 26, 6 ff. lesen, aus den Fingern gesogen habe, glaube ich nicht, und ich bin auf den Beweis für die gegentheilige Meinung gespannt. Jedenfalls muss auch der ärgste Skeptiker zugeben, dass bei der notorisch untheokratischen Regierung des Königs ein Schriftsteller auf eine solche Darstellung, selbst wenn er sie in allen Specialitäten lediglich erfunden hätte, nur verfallen konnte, wenn die, irgendwie an wirkliche Vorkommnisse sich anlehrende, Tradition einer solchen Anschauung von der Macht des Königs Vorschub leistete. Dass, was seine politische Macht anbetrifft, Uzia in den Augen der Späteren als ein zweiter David galt, steht jedenfalls fest. Wie trefflich nun aber und auf den Kopf gerade zu dem, was uns die assyrischen Monumente von einem Azarjah zur Zeit des Tiglath-Pileser berichten, Aussagen der Bibel stimmen wie: „Und sein Ruhm ging aus in die Ferne: denn wunderbar ward ihm geholfen, bis dass er mächtig ward“, bedarf keiner Erörterung. — Aber „Juda ward ja von den Aufständischen durch das Gebiet weit mächtigerer Reiche, wie Samariens und Damascus“, völlig getrennt.“ Wie es mit der Macht Samariens gegen den Ausgang der Regierung Uzia's bestellt war, wissen wir aus Bibel und Inschriften gleicherweise. Nach dem etwa in die Mitte der Regierung des Uzia¹⁾ treffenden Tode des Jerobeam von Israel folgte im nördlichen Reiche eine Zeit der Revolution beziehungsweise Anarchie und, in unausbleiblicher Folge davon, der politischen Schwäche. Wo, nachdem ein Herrscher den andern in rascher Folge abgelöst hatte, ein Menachem von Israel seine Befestigung auf dem Throne durch die direkte Anerkennung der Oberhoheit Assyriens und die, durch Bibel und Keilschriften gleicherweise verbürgte, Zahlung eines Tributes erkaufen muss (2 Kön. 15, 19), kann

1) Nur dieses lässt sich bei der Beschaffenheit der hebräisch-assyrischen Synchronismen bis jetzt vielleicht mit einiger Wahrscheinlichkeit aussagen.

von irgend einer hervorragenden Macht dieses Staates keine Rede sein. Und dass Hamath sich zu Azarjah's Zeit um die Bundesgenossenschaft des Reiches Juda bemühte, kann nur dem auffällig sein, der vergisst, dass nach dem unverfänglichen Zeugnisse der Königsbücher (2 Kön. 14, 28) Jerobeam von Israel jenes Hamath — und Damascus dazu! — an Israel gebracht, d. h. es unterthänig gemacht hatte! Dass, von Nordisrael losgekommen oder um von Nordisrael loszukommen, Hamath ein Bündniss mit Nordisrael's natürlichem Rivalen, Südisrael d. i. Juda, eingeht, zumal in der Zeit der Schwäche Nordisrael's, ist so natürlich, wie es nur sein kann: und ich habe nicht nöthig noch zum Ueberfluss den mit der Bibel Bekannten an die Gesandtschaft des babylonischen (!) Königs Merodach-Baladan an den kleinen Judäerkönig Hizkia zu erinnern, die sicherlich auch nicht lediglich ein Höflichkeitsakt war. Mit dem blossen Hinweis auf die Unglaublichkeit der Berichte des Chronikers kommt man — das sollte man doch endlich gelernt haben — nicht zum Ziel; man hat bei diesem Buche das Einzelne und Einzelste zu prüfen und zwischen dem Einen und dem Andern sorgsam zu scheiden. Das beweist einmal wieder in glänzender Weise der Bericht des Chronikers über Uzia, und es bedarf ganz und gar nicht „des Zauberstabes der assyrischen Inschriften, um mächtige Reiche plötzlich entstehen zu lassen“: — sie waren schon vorher längst da! — Aber, fragt man weiter: „waren denn im Jahre 740, zur Zeit des Azarjah, die jüdischen Machtverhältnisse so ganz anders als 734, wo Ahaz vor dem Einfall Rezin's und Pekach's zitterte wie Espenlaub?“ Wir geben die Frage zurück und sagen unsererseits, warum sollen innerhalb sechs Jahre die Machtverhältnisse eines Staates sich nicht völlig ändern können? Ich sehe von aus der neueren und neuesten Geschichte zur Vergleichung sich bietenden Analogien ab, bleibe auf dem hier in Betracht kommenden Gebiete und erinnere an die Thatsache, dass Jerobeam Hamath und Damascus sich unterthänig macht und Menachem sich in schimpfliche Abhängigkeit vom Assyrierrkönig bringt, um

überhaupt Anerkennung zu erringen. Wenn aber gar gefragt wird, was denn inzwischen eingetreten sei, wodurch ein so plötzliches Herabsinken Juda's unter Ahaz auf seine frühere politische Bedeutungslosigkeit sich erkläre, so giebt die Antwort ja die einfache Nachricht von dem Bündnisse der Samarier und Damascener, die zu Jerobeam's Zeit Erzfeinde waren: Jerobeam musste ja die Damascener gewaltsam niederhalten, sie waren ja seine Unterjochten! Gerade weil Jerobeam — wenn auch mit Erfolg seinerseits — es mit den Damascenern zu thun hatte, konnte Uzias seine Macht um so ungestörter befestigen; als dann aber nach Jerobeam's Tode Damascus wieder Luft bekam, als weiter nach Menachem's Tode bei Pekach Geneigtheit in der bisherigen Abhängigkeit von Assyrien zu verharren nicht bestand, verbanden sich die alten Feinde zum gemeinsamen Schlage wider Juda, das sie aber dadurch einfach ihrem beiderseitigen Hauptfeinde — Assyrien — in die Arme trieben. Diese ganze Situation ist eine so natürliche, dass man sich nur über das Nest voll Einbildungen und Schwierigkeiten eigener Fabrication wundern muss, dem wir in Herrn Wellhausen's Darstellung begegnen.

Als das Resultat unserer Betrachtung stellt sich heraus: 1) gemäss den Keilinschriften gab es zur Zeit des Tiglath-Pileser einen König [*A-su(?)*]-*ri-ja-(a)-hu* von Juda, mit dem der Assyrier gemäss der Inschrift B irgendwie in Berührung oder Beziehung kam. 2) Zu derselben Zeit gab es sowohl nach der Inschrift A als nach der Inschrift B einen König *Az-ri-ja-a-hu*, mit dem es Tiglath-Pileser ebenfalls zu schaffen hatte. 3) Alles, was von dem Azrijahu, beziehungsweise [*Aḥu(?)*]-rijahu der beiden Inschriften ausgesagt wird, stimmt durchaus zu dem, was wir von dem Azarjah von Juda, d. i. dem Uzias durch die Bibel wissen. Wir schliessen daraus, dass 4) der Azrijah der Inschriften mit dem rijahu von Juda auf der einen selben Inschrift und beide mit dem Azarjah der Bibel identisch sind.

Darwinismus, monistische Naturphilosophie und Christenthum.

Von

August Trümpelmann, Superintendenten
in Uelleben bei Gotha.

II.

Die Naturphilosophie, welche sich auf Grund der im vorigen Artikel dargestellten Hypothesen aufbaut, nennt sich mit Emphase die monistische, und sie hat diesen Ausdruck gewählt, um sich nicht mit dem anrühigen Worte „Materialismus“ nennen lassen zu müssen. Indessen, wie es andere neben uns thun, so erlauben auch wir uns dem Proteste der Herrn Monisten zum Trotz ihr System ein materialistisches zu nennen. Urzeugung und Abstammungslehre, Druck und Stoss oder Causalmechanismus als alleiniger Erklärungsgrund des Seins sind Lehren des Materialismus, und das Wesentliche, was die monistische Naturphilosophie über den Menschen zum Besten giebt, und was sie gegen den Gottesgedanken sagen zu können glaubt, finden wir bereits in den Schriften der alten Sensualisten und der Materialisten der vierziger und fünfziger Jahre. Das Grauen, die wahre Gespensterfurcht vor allem, was nur annähernd etwas Uebernatürliches sein könnte, also auch der Hass gegen die vitalistische Anschauung, gegen die Annahme einer Lebenskraft, welche neben und über den mechanischen Gesetzen den Organismus beherrscht, war bereits den älteren Materialisten eigen. Diesen Materialismus, der nur eine Mechanik der Welt und ihres

Lebens kennt, haben wir im Auge, wenn wir die monistische Naturphilosophie eine erneute, aber keineswegs verbesserte Auflage des Materialismus nennen. An den ethischen Materialismus denken wir zunächst nicht. Aber gerade dieser Nebenbegriff im Worte Materialismus veranlasst die Monisten die Bezeichnung Materialismus von ihrem Systeme abzulehnen. Häckel schreibt z. B. ganz ergrimmt: „Diesen Materialismus, der als Ziel des Lebens nur den möglichst raffinierten Sinnengenuss kennt, sucht man vergebens bei solchen Naturforschern und Philosophen, deren höchster Genuss der geistige Naturgenuss und deren höchstes Ziel die Erkenntniss der Naturgesetze ist. Diesen Materialismus muss man in den Palästen der Kirchenfürsten (bei anderen Leuten nicht?) und bei allen jenen Heuchlern suchen, welche unter der äusseren Maske frommer Gottesverehrung lediglich hierarchische Tyrannei und materielle Ausbeutung ihrer Mitmenschen (schrecklich!) erstreben. Stumpf für den unendlichen Adel der sogenannten rohen Materie und der aus ihr entspringenden herrlichen Erscheinungswelt, unempfindlich für die unendlichen Reize der Natur, wie ohne Kenntniss von ihren Gesetzen, verketzern dieselben die gesammte Naturwissenschaft und die aus ihr entspringende Bildung als sündlichen Materialismus, während sie selbst dem letzteren in der widerlichsten Gestalt fröhnen!“ Welch' ein Bombast der Phrase, welch' thörichtes Gerede! Die Wahrheit ist: Sinnliche Genussmenschen giebt es auf allen Gebieten des Lebens, und sittlich ehrenwerthe Materialisten hat es gegeben und giebt auch noch heute, die besser sind als ihr System. Aber wenn wir nach dem Procentsatze zählen wollten, so steht zuverlässig fest, dass wir mehr praktische Materialisten finden würden unter den berühmten Leuten von Herrn Häckel's Ueberzeugung, als unter denen, die sich einen Namen gemacht haben in der Geschichte der christlichen Kirche. — Ein eigenthümliches Licht wirft jedenfalls die Thatsache auf den theoretischen Materialismus, dass alle diejenigen sich seine Behauptungen gern zu eigen machen, welche in ihrem Leben längst dem

praktischen Materialismus gehuldigt haben und daraus auch kein Hehl machen. Und ohne Frage übt ein Ausspruch der monistischen Philosophen, wie das Wort Carneri's in seiner darwinistischen Ethik: „der zum Durchbruch gekommene Monismus fordert die Einsetzung des Körpers in seine Rechte“ — eine total andere Wirkung als das Wort des Paulus: „Wartet des Leibes, doch also, dass er nicht üppig werde.“ Die Führer der Socialdemokratie huldigen dem theoretischen Materialismus und haben kein anderes Bestreben, als die Theorie auch in die Praxis umzusetzen. Ein *vinculum affinitatis* muss also wohl zwischen theoretischem und praktischem Materialismus existiren.

Was endlich die „Stumpfsinnigkeit für den unendlichen (!?) Adel der sogenannten rohen Materie und der aus ihr entspringenden herrlichen Erscheinungswelt“ anlangt, so muss Häckel wissen, dass diese Stumpfsinnigkeit namentlich den Völkern eigen war, welche noch so vielen gelehrten Leuten der sogenannten christlichen Barbarei des Mittelalters gegenüber als die wahren Repräsentanten der Humanität erscheinen. Wir erinnern nur an das griechische Menschheitsideal, wie es Strauss aufgestellt, und wie es jetzt wieder wörtlich in der monistischen Ethik Carneri's aufgewärmt worden ist. Und Häckel muss ferner wissen, dass das innige und sinnige Leben in der Natur und das Sichversenken in ihr geheimnissvolles Walten erst dann unter jenen Völkern heimisch wurde, als es unter ihnen Leute gab, welche auf die Worte dessen lauschten, der gesprochen: „Sehet die Lilien auf dem Felde.“ Ein Cäsar übersteigt die Alpen und hat kein Wort für das Glühen der Gletscher und Schneefelder, sondern giebt sich grammatischen Studien hin, ein Basilius der Grosse aber spricht von „den Sternen als den Blüthen des Himmels, die den Geist des Menschen vom Sichtbaren zum Unsichtbaren führen,“ und sein Bruder Gregor von Nyssa schreibt: „Wenn ich jeden Felsenrücken, jeden Thalgrund, jede Ebene mit neuentsprossenen Grase bedeckt sehe, dann den mannigfaltigen Schmuck der Bäume, und

zu meinen Füßen die Lilien, doppelt von der Natur ausgestattet mit Wohlgeruch und mit Farbenreiz; wenn ich in der Ferne sehe das Meer, zu dem hin die wandelnde Wolke führt, so wird mein Gemüth von Schwermuth ergriffen, die nicht ohne Wonne ist. Verschwinden dann im Herbste die Früchte, fallen die Blätter, starren die Aeste des Baumes ihres Schmuckes beraubt, so versenken wir uns bei dem ewig und stetig wiederkehrenden Wechsel in den Einklang der Natur. Wer diese mit dem sinnigen Auge der Seele durchschaut, der fühlt des Menschen Kleinheit bei der Grösse des Weltalls.“ — Wir können nicht verlangen, dass ein Naturforscher wie Häckel die Kirchenväter gelesen habe, wohl aber dass er in der Erinnerung habe, was Alexander von Humboldt uns im 2. Bande seines Kosmos bietet. Dort eben finden wir S. 29 die angeführten Worte und vorher noch einen Brief von Basilius dem Grossen, in dessen „Schilderung der Landschaft und des Waldlebens“ sich nach Humboldt „Gefühle aussprechen, welche sich mit denen der modernen Zeit inniger verschmelzen, als alles, was uns aus dem griechischen und römischen Alterthum überkommen ist.“ Dem eifernden Pathos Häckels stellen wir die Worte Humboldt's gegenüber: „Die christliche Richtung des Gemüthes war die, aus der Weltordnung und aus der Schönheit der Natur die Grösse und die Güte des Schöpfers zu bemessen. Eine solche Richtung, die Verherrlichung der Gottheit aus ihren Werken, veranlasste den Hang nach Naturbeschreibungen.“ Wir selbst aber setzen hinzu: „und regte zur Naturforschung an“, und wir halten dies aufrecht trotz der Synoden von Tours und Paris, welche in ihren Decreten das Lesen physikalischer Schriften den Mönchen als sündhaft verboten. Wenn Alexander von Humboldt sagt: „Die alte Welt ist nicht schroff von der neueren geschieden; aber Veränderungen in den religiösen Ahnungen der Menschheit, in den zartesten sittlichen Gefühlen, in der speziellen Lebensweise derer, welche Einfluss auf die Ideen der Massen ausübten, machten plötzlich vorherrschend, was

früher der Aufmerksamkeit entgehen musste“, so möchten wir diesen Gedanken noch dahin näher präcisiren, dass wir behaupten: „die gesammte Naturbetrachtung der alten Welt, wie sie sich in der Dichtung und den philosophischen Systemen darstellt, ist unter dem Einfluss des christlichen Geistes zum Besseren umgestaltet worden.“ Die Voraussetzung aller Naturforschung ist: „die Natur ist eine wirkliche Einheit.“ Darin liegt das Fascinirende des Monismus für so viele, die ihm sich heute zuwenden. Diese Idee der wirklichen Einheit ist aber erst in der christlichen Zeit zur vollen Anerkennung gekommen und nach unserer Ueberzeugung nachweisbar unter der direkten Einwirkung des christlichen Geistes. Das Dualistische in der kirchlichen Weltanschauung, so weit es dem Aberglauben und der Naturfeindschaft Vorschub geleistet hat, ist heidnischen nicht christlichen Ursprungs. Die Annahme eines Schöpfers der Welt aber, dessen Schaffen zur Selbstoffenbarung wird, ist kein Dualismus, sondern vielmehr die nothwendige Grundlage für die Idee der Einheit des Alls. Worte des Augustin, wie diese: „Je mehr wir die Geschöpfe verstehen lernen, um so besser erkennen wir den Schöpfer“ und: „Gott ist das unwandelbare Gesetz alles Lebens, woraus alles Gerechte und Ordnungsmässige in jedem zeitlichen Gesetz genommen ist,“ zeugen für die Einheit der physischen und sittlichen Weltordnung, jeder für sich und beider mit einander, d. h. für die Einheit der Welt, und sie drängen zur Forschung und zur Selbstbesinnung.

Fliesst Darwin's, des Meister's, Rede in ruhiger Objektivität dahin, so zeichnen sich seine Jünger, die deutschen Monisten, durch überfluthende Rhetorik aus. Nur gar zu oft gewinnt man den Eindruck, dass sie mehr überreden, als überzeugen wollen. Welche Rhetorik in Häckel's Schriften! Und Rhetorik in Carneri's darwinistischer Ethik, Rhetorik in Noiré's „die Welt als Entwicklung des Geistes.“ Und bei den beiden ersten zugleich welche Unklarheit in der Rhetorik! Wir treten ihnen nicht zu nahe, wenn wir behaupten, dass es ihnen viel-

fach nicht gelingt, die Begriffe durchzudenken und sie mit Klarheit zu verwenden. Dies gilt namentlich von den Begriffen der Entwicklung und der Vervollkommnung. Auf Seite 179 der natürlichen Schöpfungsgeschichte lesen wir: „Beim Menschen, wie bei den höheren Thieren, welche geschlechtlich sich fortpflanzen, beginnt die individuelle Lebensbewegung in dem Momente, in welchem die Eizelle von den Samenfäden des Sperma (ist Sperma Eigenname?) befruchtet wird, in welchem beide Zeugungsstoffe sich thatsächlich vermischen, und es wird nur die Richtung der Lebensbewegung durch die specifische, oder richtiger individuelle Beschaffenheit sowohl des Samens als des Eies bestimmt. Hier stehen wir vor einer mechanischen Naturerscheinung, von welcher Virchow, der geistvolle Begründer der „Cellulärpathologie“ mit vollem Rechte sagt: „Wenn der Naturforscher dem Gebrauche der Geschichtschreiber und Kanzelredner zu folgen liebte, ungeheure (!) und in ihrer Art einzige Erscheinungen mit dem hohlen Gepränge schwerer und tönender Worte zu überziehen, so wäre hier der Ort dazu; denn wir sind an eines der grossen Mysterien der thierischen Natur getreten, welche die Stellung des Thieres gegenüber der ganzen übrigen Erscheinungswelt enthalten¹⁾. Die Frage von der Zellenbildung, die Frage von der Erregung anhaltender gleichartiger Bewegung, endlich die Frage von der Selbstständigkeit des Nervensystems und der Seele — das sind die grossen Aufgaben, an denen der Menscheng Geist seine Kraft misst. Die Beziehung des Mannes und des Weibes zur Eizelle zu erkennen, heisst fast so viel, als alle jene Mysterien lösen. Die Entstehung und Entwicklung der Eizelle im mütterlichen Körper, die Uebertragung körperlicher und geistiger Eigenthümlichkeiten des Vaters durch den Samen auf dieselbe, berühren alle Fragen, welche der Menscheng Geist je über des Menschen Sein aufgeworfen hat.“ Und, fügen wir (Häckel) hinzu, sie lösen diese höchsten Fragen mittelst der Descendenztheorie in rein me-

1) Kaum verständlicher Relativsatz.

chanischem, rein monistischem Sinne.“ Kurz zuvor aber ruft Häckel pathetisch aus: „Staunend und bewundernd müssen wir hier vor der unendlichen¹⁾, für uns unfassbaren Feinheit der eiweissartigen Materie still stehen. Staunen müssen wir über die unleugbare Thatsache, dass die einfache Eizelle der Mutter, der einzige Samenfaden oder die flimmernde Spermazelle des Vaters so genau die moleculare individuelle Lebensbewegung dieser beiden Individuen auf das Kind überträgt, dass nachher die feinsten körperlichen und geistigen Eigenschaften der beiden Eltern an diesem wiedererscheinen.“ Staunend und bewundernd müssen wir stillstehen vor der unendlichen Feinheit der eiweissartigen Materie! Wenn das keine Posaumentöne sind, so wissen wir nicht, was man so zu nennen hat. Stärker drückt sich auch kein Kanzelredner aus, nur mit dem Unterschiede, dass solche Töne zur Verrherrlichung Gottes ihre Berechtigung haben, als Verrherrlichung des Eiweisses aber mindestens geschmacklos sind. —

Zu den Posaumentönen der Fetischanbeterei kommt noch der Prophetismus des Schamanenthums. Es wird uns verkündigt: „die Reform der Biologie wird die noch wichtigere Reform der Anthropologie nach sich ziehen, sie wird auf den realen Boden vergleichender Zoologie gegründet werden. Diese monistische Philosophie wird uns einen neuen Weg moralischer Vervollkommnung (!) eröffnen. An ihrer Hand werden wir uns aus dem traurigen Zustande socialer Barbarei emporarbeiten, in dem wir trotz unserer vielgerühmten Civilisation noch versunken sind.“ Dies wird sich ereignen, „wenn der Mensch seine wahre Stellung in der Natur erkennt. Dann wird er sich nicht länger als eine Ausnahme von den Naturgesetzen betrachten, sondern wird endlich anfangen, das Gesetzmässige in seinen eigenen Handlungen und Gedanken aufzusuchen und streben, sein Leben den Naturgesetzen gemäss zu führen. Er wird dahin kommen, das Zusammenleben mit Seinesgleichen, d. h. die Familien und den Staat nicht nach

1) Unendlich ist das Lieblingswort.

den Satzungen früherer Jahrhunderte, sondern nach den vernünftigen Principien einer naturgemässen Erkenntniss einzurichten. Das menschenwürdige Dasein, von welchem seit Jahrhunderten gefabelt worden, wird endlich eine Wahrheit werden.“ — Wie die Herren Monisten sich denken, dass eine auf den realen Boden der vergleichenden Zoologie gegründete Anthropologie einen neuen Weg moralischer Vervollkommnung eröffnen soll, vermögen wir uns nicht zu denken, obgleich es uns schon mehrfach gelungen ist, uns in den Gedankengängen krauser Köpfe zurechtzufinden. Der erste Versuch wenigstens, der moralischen Vervollkommnung auf Grund der Descendenztheorie neue Bahnen zu eröffnen, wie er sich uns in Carneri's „Sittlichkeit und Darwinismus“ darstellt, muss als ein gescheiterter angesehen werden. Aber Tausende und Abertausende in unserer Zeit, die über biblische Verheissungen natürlich vornehm lächeln, nehmen die Weissagungen eines Häckel, Carneri und Ratzel mit wahrhaft staunenswerthem Köhlerglauben auf. Naturalismus ist der Grundzug unserer Zeit. —

Ein Wahrheitsmoment ist in jenen Verheissungen anzuerkennen, es ist die Idee der aufsteigenden Vervollkommnung, nur lässt uns die Art, wie man diese Idee begründet, ab und zu zweifeln, ob man's mit ihr auch ernstlich meint, oder meint man's wirklich ernstlich, dann ist die Idee wieder für den Causalmechanismus des Systems tödtlich. So lesen wir: „Im Grossen und Ganzen bleibt die Entwicklungsbewegung der Menschheit eine fortschreitende, indem sich der Mensch von seinen affenartigen Vorfahren entfernt und immer mehr sich seinen selbstgesteckten Zielen nähert.“ Also der Mensch steckt sich selbst seine Ziele, denen er sich nähert? Natürlich, denn wenn sie ihm ein anderer gesteckt hätte — etwa ein Gott — schauerlicher Dualismus! — Wann aber steckt er sie sich? denn da er sich selbstgesteckten Zielen nähert, so sind sie bereits vorhanden, ehe er anfängt, sich ihnen zu nähern. Müssen wir also nicht auf Grund des Systems (conservative Vererbung) bis zu den affenartigen Vorfahren

zurück? Und pflegen nicht selbstgesteckte Ziele zuvor zum Bewusstsein gekommene Ziele zu sein, weil sonst das Selbststecken schwer möglich sein dürfte? Grosser affenartiger Vorfahr, der du das hohe Ziel der langen Entwicklungsreihe vorausbestimmtest und verurtheilt warst, im Haarkleide umherzulaufen und mit den Hauern des Gorilla zu fletschen! Wir kommen zu dem Widerspruch, dass das Lebewesen Mensch sich seine letzten Ziele steckt, ehe es seiner geistigen Befähigung nach überhaupt im Stande ist, auch nur diese Ziele zu ahnen. Oder fragen wir: „was steckt sich der Mensch als homo sapiens für Ziele? Ganz willkürliche? Aus dem Blauen und in's Blaue? Oder solche, die seiner inneren Anlage entsprechen? Und wenn dies, müssen wir dann nicht gerade auf Grund des Systems noch über den affenartigen Vorfahr zurück bis zur ersten Monere, um dort das letzte Ziel der Entwicklung schon implicite zu finden? Damit tritt aber die gesammte Entwicklung, eben weil sie auf ein letztes Ziel veranlagt ist, unter den Begriff der Zweckmässigkeit. Und dies um so gewisser, weil das System Möglichkeiten neben der vorhandenen Wirklichkeit ausschliesst. Giebt es für jede neue Reihe von Lebewesen, wie man lehrt, nur einen Entstehungsmittelpunkt, so sind auch die neuen Anfänge oder neuen Ansätze in der aufsteigenden Linie der Vervollkommnung die thatsächlich einzig zweckmässigen zur Erreichung des letzten Zieles. Wir werden Gelegenheit haben, bei Besprechung der Carnerischen Ethik diese Fragen noch einmal von einem anderen Gesichtspunkt aus zu behandeln. Hier lag es uns nur daran, anzudeuten, wie wenig in Häckels Räsonement die Begriffe der Entwicklung und der Vervollkommnung zu ihrem Rechte kommen. —

Die beiden Gesetze, nach denen der Fortschritt der Menschheit vor sich geht, sind das Differenzirungsgesetz und — das Fortschrittsgesetz (!). Sie sind auf dem Gebiete des Geistes ebenso wie auf dem des Körpers lediglich durch mechanische Ursachen bedingt, lediglich die nothwendigen Folgen der natürlichen Züchtung im Kampfe

um's Dasein. Nicht oft genug glauben uns dies die Monisten versichern zu müssen. — Vervollkommnung und doch rein mechanische Ursachen, aufsteigende Entwicklung in der Reihe der Geschöpfe und doch verfährt die Natur in ihrer Züchtung vollständig planlos! Man scheut die crassesten Widersprüche nicht, nur um die Teleologie aus der Entwicklung der Welt zu beseitigen. Wohin man nur blickt, wahre Berserkerwuth in den Schriften der Darwinisten gegen die Teleologie. „Es ist eines der grössten Verdienste der Selectionstheorie, mit dem Zweckmässigkeitsbegriffe, welcher bisher dem Organischen die Vollkommenheit von aussen aufnöthigte, ein für alle Mal gebrochen und selbst auf dem Gebiete der Intelligenz und Moral, wo man mit Schiller sagt: „es wächst der Mensch mit seinen höhern Zwecken“, der einheitlichen naturwissenschaftlichen Methode Eingang verschafft zu haben“, sagt Oscar Schmidt, und er ist so rabiat gegen alles, was nur an die Teleologie erinnert, dass er Ernst von Bär noch nicht einmal gestatten will, von Zielen in der Natur zu reden. Selbst Ausdrücke, wie Nägeli's „Prinzip der Vervollkommnung“ oder Owen's „Tendenz“ derselben werden nicht statuiert, und wie Braun von „einem göttlichen Odem als innerer Triebkraft in der Entwicklungsgeschichte des Naturlebens“ zu reden, das geht nun gar wieder in's Mystische über! Das Gesetz der monistischen Naturphilosophie für die aufsteigende Entwicklung im Naturleben heisst demnach: „Ziellose Vervollkommnung durch planlose Züchtung!“ Wunderbare Philosophie! Eben diese aufsteigende Linie in der Entwicklung des Lebens, diese überall sich aufdrängende Vervollkommnung ist es, die einen Owen veranlasste, die natürlichen Gesetze und Ursachen „Ausführungen eines vorausbestimmenden vernünftigen höchsten Willens“ zu nennen, obwohl auch er einen direkten Zusammenhang sieht vom Ichthyosaurus bis zum Menschen, und jedenfalls denkt dieser Forscher philosophischer als seine Herren Collegen. — Das Entscheidende in dieser Frage ist, wie

wir bereits in unserem ersten Artikel andeuteten, die Antwort auf die andere: „ist die Welt ein Organismus oder nur ein Aggregat einzelner Dinge?“ Nennt man sie Organismus, so ist der Zweckbegriff in der Beziehung des Einen auf das Andere gar nicht abzuweisen. Der Organismus schliesst den Mechanismus ein,¹ und dieser darum den Zweckbegriff nicht aus. Als Analogon diene die Maschine. Sie bewegt sich nach den Gesetzen der Mechanik und wird doch in allen ihren Theilen vom Zweck beherrscht. — Es wird gar vieles jetzt mit Recht mechanisch erklärt, was man früher dynamisch fasste, aber der Mechanismus ist um so weniger der zureichende Grund für alles Sein, als er es noch nicht einmal für das körperliche ist. — Es ist nur kühn behauptet, aber weder richtig gedacht, noch bewiesen, wenn Häckel die mechanische Weltanschauung die allein wahrhaft einheitliche, die teleologische aber dualistisch nennt. Nimmermehr ist dort Dualismus, wo der Eine Zwecksetzende auch der ist, welcher die Gesetze des Mechanismus hervorruft, um durch sie seinen Zweck zu erreichen. Wir führen hier das schöne Wort eines Philosophen an, der gerade dem Mechanismus in der Erklärung der Naturerscheinungen sein gutes Recht zugesteht, das Wort Lotze's: „Indem die mechanische Ansicht alle Schönheit, Zweckmässigkeit und ideale Bedeutsamkeit der Natur auf eine uranfängliche Stellung, Mischung und Bewegung der Elemente zurückschiebt, meint sie zwar hauptsächlich verneinend den Gedanken eines besonderen, vernünftig schaffenden Weltgrundes abzuwehren, aber unwillkürlich bejaht sie doch damit zugleich, dass der erste Zustand der Welt eine vernünftige Ordnung gewesen sei, und dass alle ihre Erklärungsmühen nur die Consequenzen dieser ursprünglichen Vernunft ausbeuten.“

Es ist zwischen wahren und falschem Monismus wohl zu unterscheiden, und es ist eben ein Mangel an „klarem, philosophischem Verständniss“, das Häckel den Naturforschern, die nicht seiner Richtung sind, abspricht, wenn er selbst wähnt, in seinem Causal-

mechanismus das *εὐρηκα* für die Einheit der Welt zu besitzen. In der Gottesidee ruht, wiederholen wir, die Zusammenfassung der Welt zur wahren Einheit. Ohne diese erreicht man den Gedanken der Einheit nicht, man kommt nur zu einem Aggregat, höchstens zur Entwicklung des Einzelnen aus Einzelnem, aber zum Begriff des *κόσμος*, und das ist erst die wahre Einheit des All's, kommt man entschieden nicht. Hat diesen Gedanken die monistische Naturphilosophie dennoch, so hat sie ihn von auswärts, auf dem Pfade des strengen Causalmechanismus hat sie ihn nicht gefunden, weil sie ihn dort nicht finden kann. — Wieder und wieder wird uns gesagt: „man darf nicht fragen: wozu, sondern wie sind die Dinge geworden,“ aber wenn nun das Werden selbst ein zweckmässiges ist? Sind wir doch gerade darin dem Darwinismus zum Danke verpflichtet, dass er uns durch seine wundervollen Spezialuntersuchungen so vielfach erst den Einblick in die Zweckmässigkeit des Werdens eröffnet hat. Der Darwinist, sollte man meinen, müsste stolpern über den Zweckbegriff, und es erscheint wie Idiosynkrasie, wenn er die Teleologie im Naturleben leugnet. Dass mit der Teleologie viel Unfug getrieben worden, und dass Jäger berechtigt ist, teleologische Deutungen zu verspotten, wie die, nach welcher der Rabe sein schwarzes Federkleid bekommen haben soll, um die Melancholie der Winterlandschaft zu erhöhen, liegt auf der Hand, aber die Richtigkeit der Behauptung Jägers, der Rabe habe sein Gefieder durch Anpassung an die schwarzen Tannenwälder erworben, um sich vor seinen Feinden zu verbergen, liegt andererseits nicht auf der Hand. Einmal passt das schwarze Federkleid für die Winterszeit, wo der Rabe die Felder aufsucht, am wenigsten, sodann waren zu der Zeit, als die Vögel nach dem System ihre Artvollendung erhielten, d. h. in der Tertiärzeit, die dunklen Nadelwälder der Secundärzeit bereits gesunken und die Laubwälder in der Glanzzeit ihrer Entwicklung. —

Wohl längst hatte sich der Herren Monisten das Gefühl bemächtigt, dass es an Ihnen sei, nachzuweisen, dass durch ihre Grundprinzipien die Ideale der Menschheit

nicht beeinträchtigt werden, und dass auch die sittliche Idee sich aus diesen Prinzipien entwickeln lasse. Diesen Dienst suchen Carneri mit seiner bereits erwähnten „Ethik“, Ludwig Noirée mit seinen „Bausteinen zu einer monistischen Weltanschauung“ dem Monismus zu leisten. Beider Streben ist ein edles und ideales, aber unerklärlich ist es uns, wie beiden die Widersprüche, in denen sie sich bewegen, so völlig verhüllt bleiben konnten. Von Carneri's Ethik sagt Häckel: „Unter den Schriften, die als wahre Bereicherungen der Entwicklungslehre zu begrüßen sind, möchte ich zunächst die bedeutende Schrift: „Sittlichkeit und Darwinismus“, drei Bücher Ethik von B. Carneri hervorheben, als den ersten glücklichen Versuch, die durch den Darwinismus begründete monistische Weltanschauung auf dem Gebiete der praktischen Philosophie fruchtbar anzuwenden. Carneri hat damit der stagnirenden Philosophie der Gegenwart den Weg zu den fruchtbarsten Spekulationen eröffnet, und wir möchten namentlich den Gegnern der Entwicklungstheorie unter Theologen und Philosophen diese Schrift dringend empfehlen.“ Wir haben mithin die Pflicht, uns gerade mit diesem Werke etwas eingehender zu beschäftigen. Noirée's Schriften enthalten viel Poesie und geistreiche Aperçüs, weniger systematisches Denken. Sein Versuch, den Ursprung der Sprache zu erklären, wird von uns seines Ortes näher gewürdigt werden. —

Carneri acceptirt also bestens die Urzeugung und den Menschen als höchste Blüthe der Thierwelt. Er nennt sich und sein System atheistisch, am Schlusse des Buches aber pantheistisch. Wir erheben keinen Widerspruch gegen diese Doppelbenennung. Jedenfalls aber ist sein System „gottlob“ nicht deistisch, denn er will Gott nicht nach Häckels Ausdruck zu einem „gasförmigen Wirbelthier“ herabwürdigen. Der Unterschied zwischen Deismus und Theismus scheint Carneri verborgen zu sein. — Citiren wir nun vorläufig wieder aus Häckel's und Darwin's Schriften, da ja die Behauptungen dieser Forscher der Carnerischen Ethik zum Unterbau dienen, und in Noirée's

Werk wohl vergeistigt, im Grunde jedoch nur wiederholt werden. —

Wir überlassen's den Fachleuten, sich mit Häckel über den von ihm aufgestellten Stammbaum des Menschen auseinanderzusetzen, sprechen weder von der ersten Ahnenreihe, etwa den Strudelwürmern oder Schwanzlurchen, noch von der zweiten, den Promammalien und Beuteltieren, unter denen sich Häckel, wie er selbst sagt, schon heimischer fühlt. Der einzige reelle Unterschied zwischen Säugethier und Menschen besteht etwa darin, dass das Menschenei eine etwas andere chemische Mischung, andere moleculare Zusammensetzung der Kohlenstoffverbindung hat. — Der Affenmensch oder Menschenaffe, und dann der homo brutus werden zum homo sapiens durch Anpassung, näher durch Differenzirung des Gehirns. Der Mensch unterscheidet sich in keiner Weise wesentlich vom Thiere. Sein Geistesvermögen ist nur besser entwickelt als das der Thiere. Die Thiere werden desshalb vermenschlicht, die tiefer stehenden Menschen verthiert. Ein höher organisirtes Thier soll dem Kaffer z. B. näher stehen als dieser (Göthen¹⁾). Nein, das Kaffernmädchen, welches des Vaters Kniee umfasst und leidenschaftlich fleht: „tödtete mich, aber gieb mich nicht dem ungeliebten Manne!“, rückt (Göthen so nahe, dass sich eine ungeheure Kluft aufthut zwischen ihr und dem höchstorganisirten Thiere. — Gedächtniss, Reflexion, jede Geistesthätigkeit sucht man im Thierleben nachzuweisen. Darwin hat in seinem Buche über die Abstammung des Menschen in dieser Beziehung das Möglichste geleistet. Der Hund, der einen sich im Winde bewegenden Regenschirm anbellt, soll im Wesentlichen dieselbe Gedankencombination vollziehen, die der Mensch vollzieht, wenn er hinter den Erscheinungen der Natur höhere Wesen vermuthet. — Man weist darauf hin, dass viele Wilde nur bis 10, höchstens bis 20 zählen, während es intelligente Hunde schon dahin

1) Zur Abwechslung steht auch einmal der deutsche Bauer dem Elephanten näher, als Göthen.

gebracht hätten, bis 40 und 60 zu zählen. Ob die Hunde wirklich gezählt haben? Und wenn sie's thaten, so war's ihnen eingebläuet, während die Wilden ihre Zahlbegriffe aus sich selbst entwickelt haben. Häckel sagt: „Auf der tiefsten Stufe der Geistesbildung stehen die Australier, einige Stämme der polynesischen Papuas und in Afrika die Buschmänner, die Hottentotten und einige Stämme der Neger. Die Sprache, der wichtigste Charakter des echten Menschen, ist bei ihnen auf der tiefsten Stufe der Ausbildung stehen geblieben und damit natürlicher Weise auch die Begriffsbildung. Es fehlen ihnen selbst die nächstliegenden Abstraktionen.“ Alles Behauptungen, die wieder einmal mehr kühn als wahr sind, mehr für das System zugeschnitten, als der Wirklichkeit entsprechend. Man werfe doch nur einen Blick in Peschel's „Völkerkunde“ und in Waitz's „Anthropologie der Naturvölker.“ Wenn die Hottentotten aus dem Worte koi (Mensch) in sehr klarer Begriffsentwicklung hervorgehen lassen: koib Mann, kois Weib, koi Person, koin Leute, koisi freundlich, koisis Menschlichkeit, — ist das eine Sprache von niedriger Begriffsbildung ohne Abstraktionen, durch die der Hottentott sich den Thieren nähert? — Man weist ferner auf jene afrikanischen Stämme hin, welche sich an einer Hütte genügen lassen, die sie sich durch Herabbiegen und Verknüpfen von Baumzweigen zurichten, und sagt: „da haben wir die Affenverwandschaft des unentwickelten Menschen; auch der Affe sucht zur Nachtruhe nur ein dichtes Blätterdach.“ Aber wenn wir nun aus dem Munde eines solchen Laubhüttenbewohners hören: „Hoffnung ist die Säule der Welt; auf dem Grunde der Geduld ist der Himmel: Asche fliegt auf den zurück, der sie wirft: gewöhnliche Menschen sind gemein wie Gras, gute sind theurer als ein Auge“ (Sprichwörter der Neger Innerafrika's) — bringt sie das auch den Affen nahe, oder öffnet das nicht vielleicht eine unüberbrückbare Kluft zwischen ihnen und jenen? Der Afrikareisende Hofmann spricht in seinen Reiseberichten seinen Unwillen über die Naturbeflissenen aus, welche durch unwahre

Zeichnungen das Thierleben dem Menschenleben nahebringen wollen, und er zeichnet uns den Gorilla, wie er ihn gesehen. Oscar Peschel tadelt andererseits die Lieblosigkeit, deren sich jetzt so mancher Forscher in der Beurtheilung der tiefer stehenden Völkerschaften schuldig macht.

Es ist ja überhaupt die Frage, ob man berechtigt ist, in den Zuständen unserer jetzigen Naturvölker die Urzustände des Menschengeschlechts zu sehen. Alle Gleichheit der Geräthe und der Waffen unserer Wilden mit den aus vorgeschichtlicher Zeit stammenden hindert uns nicht, anzunehmen, dass in sittlicher und darum auch in intellektueller Beziehung der Mensch der vorgeschichtlichen Zeit ein anderer gewesen ist, als unsere sogenannten Naturvölker, und dass diese jenem gegenüber als depravirt anzusehen sind. Dass es, ganz im Allgemeinen zu reden, Rückfälle aus der Civilisation in Barbarei giebt, bedarf keines Beweises und ebensowenig, dass solche Rückfälle Verluste an Kenntnissen und Kulturgegenständen zur Folge haben. Manche Kenntniss, wie z. B. das Schmelzen des Eisens bei den Buschmännern, manches tiefsinnige Sprichwort, wie die angeführten erscheinen, verglichen mit der Gesamtheit der Lebensgewohnheiten und Anschauungen jener Völker, wie Erinnerungen aus besserer Zeit. Aber sollte es denn möglich sein, rückfällig zu werden bis zu der tiefsten Stufe, auf welcher sich Feuerländer, Botokuden und Australier befinden? Es hängt eben davon ab, welchen Grad der Civilisation oder richtiger noch welche Art derselben man annimmt, um sich auch diesen Rückfall möglich zu denken. Von dem Einfluss der äusseren Umgebung lässt sich der Verfall nicht abhängig machen, denn Feuerländer und Botokuden stehen auf gleicher Stufe der Unkultur, jene bei trostlosester, diese bei reichster und üppigster Naturumgebung. — Dass ein totaler moralischer Verfall und nur von einem solchen reden wir, ein Sinken bis zum Canibalismus und zur Bestialität im Geschlechtsleben, selbst bei feinsten formeller und hoher intellektueller Bildung möglich ist, beweist die

Geschichte. Aber wie Rom's Gladiatorenkämpfe nichts besseres sind als Canibalismus, so hat auch Rom's Raffinement im Geschlechtsleben thatsächlich seine Pendants unter den sogenannten Naturvölkern. Folgt nun einerseits aus dieser Thatsache, dass blutige Rohheit und thierisches Treiben im Geschlechtsleben durchaus nicht ohne Weiteres die Anfangsstufe der Entwicklung kennzeichnet, so ergibt sich aus ihr andererseits nicht minder, dass einem moralischen Verfall nicht immer eine feine formelle und hohe intellektuelle Bildung vorangegangen sein müssen, dass der Rückgang vielmehr auf einer Stufe wenig umfassender oder geringster Civilisation eingetreten sein kann. Dauernde moralische Versunkenheit aber zerstört die intellektuellen Fähigkeiten, und ein frühzeitiger moralischer Vorfall bricht vorzeitig ihre Entwicklung ab. So viel wir über diesen Gegenstand gelesen und gedacht haben, es hat sich uns immer und immer wieder die Ueberzeugung aufgedrängt, dass wir in den Naturvölkern der Jetztzeit Greisenvölker zu sehen haben. Ihr kindisches Gebahren, die Neugierde, das leichte Ermüden des Denkens, die Unfruchtbarkeit der Weiber, die Sterblichkeit der Kinder, das Abtreiben der Leibesfrucht und die anderen raffinirten Gebräuche im Geschlechtsleben zeugen nicht für jugendfrische Naturkraft, sondern sind Zeugnisse der Greisenhaftigkeit. Wir verkennen nicht, dass man auch von gegnerischer Seite jene Völker Greisenvölker nennen und ihnen die Jugendfrische absprechen kann, denn da unsere Gegner die Abstammung des Menschengeschlechts von einem Urpaare oder doch sein Herkommen von einem Entstehungsmittelpunkte lehren, so schreiben sie den Naturvölkern wie den höchstcivilisirten Nationen gleiches Alter zu, aber um so weniger sollte man darum in den Zuständen derselben das Abbild des Urzustandes der Menschheit erblicken. Das Wort: „diese Völker haben sich ebenso in eine Sackgasse verrannt, wie die Beuteltiere Australiens,“ passt nicht, denn es giebt auf dem Gebiete der Menschheitsentwicklung keinen solchen Stillstand; es giebt dort nur Fortschritt oder Rückschritt.

Beide mögen wechseln, vielfach wechseln, aber ganz stationär ist kein Volk, auf keinen Fall stationär Jahrtausende lang, wie es doch bei unseren Naturvölkern der Fall sein müsste. — Die Thatsache ferner, dass man bei den Naturvölkern die lächerlichsten Gebräuche findet, deren Unterlassung die schwerste Sünde ist, während die grössten Laster sonst im Schwange gehen, ist keine andere Erscheinung als das Gebahren des Pharisäismus in Israel: Mücken seihen und Kameele verschlucken. Es ist das Ueberwuchern des Ritualismus über die Sittlichkeit. Findet sich dies Erstarren der Sittlichkeit in gehaltlosem Ritualismus ebenso bei Naturvölkern wie bei Völkern mit reicher Civilisation, so geht daraus hervor, dass diese Erstarrung weder die Folge einer raffinirten Kultur noch des Mangels derselben ist, wohl aber ist sie in beiden Fällen ein Beweis, dass eine reinere Sittlichkeit zuvor geherrscht hat. Grade wenn wir die Kindheit des Menschen und seine Jugendzeit als Recapitulation der Entwicklung der Menschheit in ihrem Jugendalter ansehen dürfen, so haben wir darin das Zeugniß, dass der Ritualismus in keiner Weise dem Kindheitsalter derselben beigemessen werden darf. Kinder und Jünglinge wissen nichts von Ritualismus. Wir schliessen diese Bemerkungen mit dem Worte: „Der erste Mensch war nicht civilisirt, aber er war gut, und darum von ungeschwächter, wenn auch nicht geübter Kraft der Intelligenz.“ —

Häckel hat Unrecht zu sagen: „Einen ersten Menschen habe es gar nicht gegeben, ebensowenig wie ein erstes Rennpferd.“ Der Vergleich ist ein lahmer trotz des Rennpferdes. Zugegeben, dass der Mensch von der Thiermonere an durch alle Stufen, durch den Urfisch und die Uramphibie, durch die Amnioten und Ornithodelphien, die Masurpialien und Indeciduen, die Prosimien, Kattarrhinen sich hindurchgewunden habe, um dann endlich nach nochmaligem Durchmarsch durch die Lipocerken mit Gesässschwien und die Lipotylen ohne Gesässschwien in der neueren Tertiärzeit als behaartes Menschenthier

zum Vorschein zu kommen, und dass aus diesem dolichocephalen rauhen Buschmanne mit langen, scharfen Eckzähnen und möglichst spitzem Gesichtswinkel sich der edle Wuchs und das Denker- und Dichterhaupt eines Göthe, und aus seinem Weibchen die weiche und schlanke Gestalt unserer Frauen in allmählicher Steigerung entwickelt habe, zugegeben das Alles, so hat Häckel doch nicht Recht, wenn er sagt: „einen ersten Menschen hat's nicht gegeben.“ Der Anfang der Menschheit datirt von dem Augenblicke, als jenes Wesen „Ich“ sprach. Blitzähnlich musste es sich von diesem Worte durchzuckt fühlen. Das war keine Umbildung, das war eine Revolution, eine fundamentale Verwandlung. Sprache, Begriff der Person, Selbstbewusstsein sind das Entscheidende. „Gewiss, das meinen wir auch,“ werden die Herren Monisten uns zurufen und uns Stellen ihrer Bücher vorhalten, die wir nebenbei sehr wohl kennen, aber trotz dieser Versicherung, — auch diese Begriffe sind ihnen ebensogut Verbindungsbegriffe zwischen Menschen und Thier, als Trennungsbegriffe. Auch die Sprache hat ja der Mensch nicht allein für sich. Das Thier spricht auch, nur noch nicht in artikulirten Lauten. Eine ganze Reihe von Sprachforschern stellt sich in den Dienst des Darwinismus, und der Ethiker Carneri registrirt die sogenannten Resultate. Nach Schleicher hat die Darwin- Häckelsche Theorie auf keinem Gebiet eine so glänzende Bestätigung gefunden, als auf dem der Sprachwissenschaft. „Die geschlechtliche Sonderung,“ sagt Noirée, und das Familienleben müssen frühzeitig schon eine reiche Quelle der verschiedenartigen Ausdrucksfähigkeit zwischen den einzelnen Thieren gewesen sein. Die Lockrufe, das Entfalten körperlicher Reize, das gemeinsame Bauen der Nester, die Sorge für das brütende Weibchen, für die Jungen u. s. w., überall finden wir Mittheilungsbedürftigkeit und -Fähigkeit. Hier ist der wahre Ursprung der Sprache.“ Die Sprache soll durch Schallnachahmung entstanden sein, und die Grimassen, die der erste Sprecher dabei gemacht hat, sollen den Hörer zum Nachahmen gereizt haben. Der „Tag an welchem

zum ersten Male ein Thier einem anderen gleichartigen Thiere etwas bestimmtes repräsentiren wollte¹⁾, war der Geburtstag der Sprache, oder wenigstens ihres Keimes.“ Das Bellen des Hundes wird ein versuchtes Sprechen genannt und sein Scharren und Fletschen die begleitende Geberdensprache. Dem gegenüber bemerkt Oskar Peschel: „Diese Fertigkeit erwarb sich der Hund in seinem Umgange mit dem gesprächigen Menschen, denn europäische Hunde, die auf einsame Inseln ausgesetzt wurden, entwöhnten sich des Bellens und erzeugten eine stumme Nachkommenschaft, die erst durch den erneuten Umgang mit dem Menschen zu dem verlorenen Gebrauch der Stimmwerkzeuge zurückkehrte.“ und dieser Forscher bemerkt ferner sehr richtig: „Die menschliche Sprache unterscheidet sich von den Verständigungslauten der Thiere nicht etwa bloss durch einen grösseren Spielraum der Mittheilungen, sondern dadurch, dass sie etwas zu verkündigen vermag, was jenseits des thierischen Denkvermögens liegt, nämlich nicht bloss Wahrnehmungen, sondern Erkenntnisse. Ist das Bellen des Hundes der erste Sprechversuch, so können wir auch hinzusetzen, dass er bisher immer misslungen ist. Nicht einmal so weit gelangt das Thier, dass es einen Lockruf für eine bestimmte Person sich aneignen konnte.“ In der That, der Begriff der Persönlichkeit, der nicht etwa bloss in dem Worte „Ich“ seinen Ausdruck findet, sondern auch darin, dass jeder Mensch mit einem Eigennamen genannt wird, ist auch dem tiefststehenden Wilden kein fremder. Allerdings wird Noirée darauf erwidern: „Diese ganze Deduktion scheint mir an dem Grundirrthum zu leiden, dass sie das menschliche Denken als ein spezifisch verschiedenes und nicht aus den thierischen Anlagen in natürlicher Fortentwicklung entstandenes, nach gleichen Zielen strebendes, und gleiche Mittel, wie das thierische Vorstellen, anwendendes auffasst, sondern doktrinäre Phraseologie ist.“ ein Ausspruch, mit dem er den Versuch Geiger's abweist, zwischen

1) Welche Begriffscombination musste diesem Wollen vorangehen!

Thier und Menschen eine feste Demarkationslinie zu ziehen, obgleich dieser Forscher doch sonst dem Monismus erst den Muth gemacht hat, sich auf sprachwissenschaftlichem Gebiete nach seiner Weise einzurichten. — Das Decret Hückels aber lautet wieder in klassischer Kürze: „Aus dem vernunftlosen Urzustande (!) wurden menschenähnliche Wesen allmählig zu Menschen, indem mit der Sprache, einem Werke von vielen Jahrtausenden, sich die Vernunft einfand.“ Also nicht im Menschen liegt die Vernunft ursprünglich, sondern die Sprachlaute, auf die er zufällig kam, tönen sie in ihn hinein. Max Müller dagegen fasst als Erstes die Wurzelbildung und lässt so den Begriff dem grammatischen Worte vorangehen. Nach ihm wird nicht die Vernunft durch die Sprache, sondern die Sprache durch die Vernunft. —

Noirée bemüht sich, uns eine neue Hypothese über den Ursprung der Sprache plausibel zu machen. In den Lockrufen, dem Kampfgeschrei (?) und dem Warnungsruf der Thiere ist nach ihm der Untergrund des menschlichen Redens unschwer zu erkennen. Alle drei gehen vom Empfindungsleben aus und wollen wieder Empfindung erwecken. Der erste Menschenlaut, welcher die Bezeichnung Wort verdiente, kann sich nur durch grössere Helligkeit der begleitenden und erweckten Vorstellung von diesen Thierlauten unterscheiden haben. Die Züchtung hat nun mitgewirkt, dass ein solcher Laut, wie die Töne der Vögel, oft wiederholt zu einer Art von Repräsentativzeichen wurde und auch die dämmernde Vorstellung erweckte. „Ich nehme an, heisst es dann wörtlich, „dass das gesellige Leben die Menschen schon vor der Entstehung der Sprache in Herden und Stämmen zusammenhielt. Krieg war damals der allgemeine Naturzustand, nicht nur Krieg gegen fremdartige Thiere, sondern auch gegen benachbarte Stämme der eigenen Gattung. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass ein eigenthümlicher Laut oder Ruf die Glieder des einzelnen Stammes verband, so dass sie durch diesen Ruf die Entfernten, Zerstreuten, Verwirrten zusammenriefen oder auch im Kampfe mit

einem Nachbarstamme sich gegenseitig ermunterten. Wenn nun ein Mitglied des einen Stammes seine Genossen dadurch vor dem Herankommen des anderen Stammes warnte, dass er den Ruf desselben nachahmte, so hätten wir hiermit die Entstehung des ersten menschlichen Wortes zu constatiren: denn es wäre dies eine bewusste, absichtliche Erweckung einer Vorstellung bei gleichartigen verwandten Wesen. — Wir haben hier demnach das auf der thierischen Stufe Vorgefundene — Lockruf, Kampfruf, Warnungsruf — auf die natürlichste Weise in das Gebiet des menschlichen Wortes übergeleitet.“ — Noirée selbst nennt dies einen etwas schmalen Unterbau für das grosse Gerüst der Sprache, aber warum hat er denn seinen ersten „Rufer im Streit“ nicht gleich zum Satzbauer gemacht? Hübscher wäre es gewesen, wenn er dem Rufer erst den Erkennungsruf des eigenen Stammes in den Mund gelegt hätte, dann den Warnruf und endlich den Erkennungsruf des anderen Stammes. Also z. B. La Huhu Lo! Das wäre ja ein Satz gewesen. Woher hat aber wohl Noirée seine Hypothese? Aus den Indianerbüchern, will uns bedünken. Ein langgedehntes Hu mit kurzem Nachschlag tritt an die Stelle complicirter Mittheilungen. Es sind das die bekannten Rufe der Kriegslist, traditionell vielleicht, aber ursprünglich doch nur entstanden auf Grund sprachlicher Uebereinkunft. Eine ganz gleiche Gedankencombination, wie sie den Indianer zu dieser List geführt hat, müsste in jenem ersten Rufer sich vollzogen haben, und — wohl zu beachten! wenn sein Ruf für die wirkliche Entstehung der Sprache irgend welchen Erfolg haben sollte, so musste er, da vorherige Uebereinkunft nicht stattgefunden hatte, hinterher seinem Stamme sich irgendwie als den bezeichnen, der gerufen hatte: anders konnte dieser ja gar nicht zu dem Bewusstsein der Nützlichkeit des Verfahrens kommen. Erst wenn sich dies Bewusstsein gebildet, konnte dann der Erkennungsruf des fremden Stammes zum Eigennamen desselben werden. Welche Begriffscombination also vor der Entstehung dieser Sprache. — In einer späteren Schrift setzt Noirée

Denken und Sprechen gleich, lässt also die Vernunft nicht gerade erst durch die Sprache werden oder entstehen, aber auch nicht thätig werden ausser in der Sprache. Auch dies ist ein Irrthum. Es giebt ein Denken ohne Sprache. Von der Aphasie Betroffene denken in Gesichtsbildern, und ebenso wird der ununterrichtete Taubstumme denken. Die Wahrheit ist: Das Sprechen ist die That des Menschen, das Vermögen dazu ist Gabe, theils physischer, theils geistiger Art. Hat es Leute gegeben, die gemeint haben, Gott habe dem Menschen die Namen der Dinge eingeflüstert (Noirée a. a. O. S. 243), so muss constatirt werden, dass die Bibel nichts davon weiss. Der Mensch hat die Sprache erfunden, natürlich nicht gleich mit allen Chikanen der Formenlehre und der Syntax, sondern als sehr einfaches und der Vervollkommenung bedürftiges Werkzeug. Für diese frei erfindende Thätigkeit des Menschen spricht unwiderleglich die wurzelnässige Verschiedenheit der Sprachen¹⁾, ihre leichte Wandlung, die Möglichkeit, sie abzulegen, wie ein Kleid, die so verschiedenen Lautgruppen, so dass sie, wenn man nur nach Klang und Form urtheilt, als Erzeugniss reiner Willkür erscheinen können, und dafür spricht endlich auch die älteste Tradition (1 Mos. 2. 19. 20). Dass aber andererseits die Fähigkeit, sie zu erfinden, die Fähigkeit, Begriffe zu bilden und Erkenntnisse zum Ausdruck zu bringen, d. h. die Vernunft als einheitliche Anlage allen Menschen oder dem ersten ursprünglich eigen war, dafür sprechen die gleichen Denkgesetze, welche alle Sprachen, auch die wurzelverschiedenen, beherrschen.

Wie mannigfach die Klänge und Formen, und doch ein Geist! Das ist, sagen wir kurz und bestimmt, die Gabe Gottes. Dies reisst die tiefe Kluft zwischen Thier und Menschen auf. Mögen die Herren zur Wauwau,

1) Man kann im Blick auf die bis jetzt durchforschten Sprachen von Poligenie derselben reden, ohne desshalb annehmen zu müssen, dass der Mensch sich vor ihrer Entstehung als Häckelsches Menschen-thier (*alalus*) über die Erde verbreitet habe.

Pahpah- und Dingdangtheorie noch andere und zur Geberden- und Kriegerufshypothese noch andere ersinnen, über diese Kluft kommen sie nicht hinweg. Und glauben sie's, nun so phantasiren sie. Auch Noirée's Warnrufer hat die Sprache auf Grund einer Gedankencombination erfunden. Welches Lautes er sich bediente, ist gleichgültig, denn nicht der Laut schafft die Sprache, sondern der im Laut zum Ausdruck kommende Gedanke. Begriff und Laut sind Zwillingsbrüder, aber dem Begriff kommt das Erstgeburtsrecht zu. —

Man könnte uns naturalistisch entgegenen, dass die Grundeinheit der menschlichen Begriffswelt nicht aus dem Menschen ursprünglich stamme, sondern durch die Aussenwelt in ihn hineingetragen sei; sie ruhe eben auf der Einheit der Natur. Allerdings ist die eine Natur, welche die Menschen umgiebt, auf die gleichartige Entwicklung ihres Denkens von höchstem Einfluss gewesen. So verschiedenartig z. B. die Wörter für Baum sein mögen. Baum bleibt eben Baum; der Mensch kann nichts hinzuthun, nichts ablösen. Doch wie kam der Mensch dazu, den Baum zu nennen? Ohne Unterscheidungs- Abstraktions- und Subsummierungsvermögen wäre es ihm nicht möglich gewesen. Unterscheiden, Abstrahiren, Subsummiren — das ist die Thätigkeit des Begreifens. Die Natur fordert auf zum Nennen, aber dass das Nennwort zugleich Begriff ist, das entspringt der ursprünglichen Geistesanlage des Menschen. Auch die Volksstämme, welche den Gattungsbegriff Baum nicht haben, sondern nur die einzelnen Bäume nennen, sind kein Beweis gegen unsre Behauptung. Sie nennen die einzelnen Bäume, aber doch nicht jeden besonders im Sinne des Exemplars, sondern jeden besonders nach seiner Art. Auch die Weiss-, Roth- und Schwarzeiche der Tschoctasprache, die sich nicht unter den Gattungsbegriff „Eiche“ zusammenschliessen, sind auf keinem anderen Boden erwachsen als dem der ursprünglich dem Menschen innewohnenden Vernunft. Das Thier unterscheidet die Bäume nur als Schutz- und Nahrungsmittel. Ein Volk aber, welches nur Lockrufe

für die Familienglieder und nur Laute für seine Nahrung hat, und welches die Bäume, die seine Höhlen umgeben, nur nennt, so dass jeder Baum sozusagen seinen Eigennamen hätte, soll noch gefunden werden. —

Es ist überhaupt bedenklich, aus dem Fehlen des Wortes auf den Mangel des Begriffs zu schliessen. Römer und Griechen haben bekanntlich kein Wort für Thier, aber ihre Specialausdrücke gewinnen diesen Begriff im Zusammenhange sehr leicht. (S. Septuag. 1. Cap.). Die Begriffe sind fest, die Wörter wandeln sich. Man denke an die Wörter „Ehe und Muth“ unserer Sprache. Weder fehlte früher der engere Begriff, den sie jetzt für uns ausdrücken, noch fehlt uns der weitere, den sie früher hatten, wenn wir diesen auch durch andere Wörter jetzt schicklicher bezeichnen. — Wir schliessen diese eingehendere Besprechung mit dem Worte Carrière's: „der Mensch hat von der Natur die Sprachfähigkeit, insofern er Geist ist, und hat in seinem Leibe die Werkzeuge der Lauterzeugung, ja diese geschieht zunächst absichtslos wie eine Reflexbewegung zufolge dem Reize äusserer Eindrücke. Der Mensch hat in seinem Denken das logische Gesetz und verfährt ihm gemäss in der Entwicklung der Sprache vernunftgemäss, wenn auch nicht wissendlich vernünftig. Das alles ist nicht seine Erfindung, sondern Naturgabe. Aber der Zusammenhang der geistigen Sprachfähigkeit mit dem leiblichen Organismus setzt ein höheres Prinzip voraus, das beide vorher durchschaut, für einander bestimmt und gestaltet hat, und das unbewusst zweckmässige Verfahren der sprachschöpferischen Phantasie weist auf einen zwecksetzenden Geist hin. Die geistige und leibliche Sprachfähigkeit und das Gesetz der Sprachentwicklung ist Gottes Schöpfung; was wir Naturgabe nannten, ist nur als das Werk einer selbstbewussten Weisheit, nicht als der Erfolg blinder Zufälligkeit zu verstehen. Aber diese Gabe ist zugleich Aufgabe. Die Sprachidee ist Gottes Gedanke, aber ihre Verwirklichung in den besonderen Sprachen ist des Menschen eigene That.“ —

Wie die Sprache, so theilt auch das sittliche Gefühl der Mensch nach dem Monismus mit den Thieren. Mit ameisenartigem Fleisse werden allerlei Fälle zusammengetragen, die darauf hindeuten, dass ein Thier eine gewisse Unterscheidung von gut und böse haben könne. Die Katze trägt allerdings die Maus stolz über den Hof, mit dem Kanarienvogel, den sie aus dem Bauer gezerzt hat, lässt sie sich nicht sehen. Aber warum wohl? — Dass die Behauptung, die gute Nahrung sei der Geistesentwicklung besonders förderlich, weil sie die Differenzirbarkeit des Gehirns erhöhe, im System nicht fehlt, dürfte wohl erwartet werden. Moleschott und Spinoza führt der Ethiker Carneri als Stützen dieser Wahrheit auf, und Hückel erklärt die von ihm behauptete geistige Ueberlegenheit der Engländer über alle anderen Nationen aus den vielen Beefsteaks, die sie vertilgen. —

Wie erhebt sich nun auf diesem naturalistischen Unterbau, den wir zum Theil kritisirend durchwandelt haben, die Ethik? Wie erweisen die Monisten die Verbindlichkeit zum sittlichen Handeln und die Absolutheit der Idee? — Darwin selbst ist in seiner urgemüthlichen, flach rationalistischen Weise bald fertig. Der Mensch, heisst es, ist ein geselliges Thier. Die gesellig lebenden Thiere haben sociale Instinkte, Sympathie mit ihren Stammgenossen, und je nach ihrer Intelligenz leisten sie sich gegenseitig Hülfe. Der Mensch hat diese socialen Instinkte von seinen affenähnlichen Ureltern geerbt. Diese socialen Instinkte geben den Anlass zu den besten Handlungen, werden aber in hohem Masse durch die ausdrücklichen Wünsche und die Beurtheilung seiner Mitmenschen, noch öfter unglücklicherweise durch seine eigenen selbstischen Begierden bestimmt (!). Da nun die Gefühle der Liebe und Sympathie durch die Gewohnheit verstärkt werden, und da das Vermögen des Nachdenkens wächst, um die Gerechtigkeit der Urtheile der Mitmenschen beurtheilen zu können, so gelangt der Mensch endlich dazu zu sagen: „ich bin der oberste Richter meines Betragens und will in meiner Person nicht die Würde der

Menschheit verletzen.“ — Spekulativer fasst Carneri die Sache und ihm wenden wir uns nun im Besonderen zu. —

Sagt Büchner: „Kraft und Stoff“, und Häckel: „geistige Kraft und körperlicher Stoff“, so sagt Carneri: „nein, nicht Kraft und Stoff, sondern der Stoff, das Ein und Alles, zerlegt und polarisirt sich in Geist und Materie“. Auf Grund dieses Axiom's glaubt nun Carneri die absolute Geltung der Idee des Schönen, Wahren und Guten erweisen zu können im Gegensatz zum strikten Materialismus, der nur Wahres kennt, aber keine Wahrheit, wohl Sitte, aber keine Sittlichkeit im höheren Sinne des Wortes. — Lassen wir die Reden über das Schöne und Wahre bei Seite liegen, begnügen wir uns damit, zu erfahren, dass Wahrheit und allgemeiner Begriff oder auch Begriff des Allgemeinen identisch sind und wenden wir uns sofort zum absolut Guten. Carneri lehrt: „die grosse Verschiedenheit der Begriffe „gut und böse“ je nach Art und Zeit ist von materialistischen Philosophen als Beweis gefasst worden, dass die ganze Unterscheidung eine bloss relative sei, und dass es gar kein absolut Gutes gebe. Dem ist aber nicht so. Wer das, was die Thätigkeit des Geistes erhöht und erweitert, und die diesem Grundsatz (welchem?) entsprechenden Sittengesetze — nicht als gut anerkennt, hat kein Recht über Ethik zu reden. Der Begriff des Guten ist die Frucht der Bildung d. h. des in seiner Fortentwicklung bis zur Erkenntniss seiner selbst gelangten Geistes. Wenn wir bei der Feststellung dieses Begriffes alle willkürlichen Concessionen an die Wünsche einseitiger Gemüthsüberspannung fern halten, den Geist nicht über das allgemeine Causalgesetz stellen und mit den Gewissheiten uns begnügen, die sich uns an der Hand der Naturwissenschaften erschliessen, so können wir überzeugt sein, dass das absolut Schöne, Wahre und Gute, mag es auch noch so oft im menschlichen Leben verkannt worden sein und noch werden, doch Allgemeingültigkeit hat im Universum. Die Idee, die in der dialektischen Bewegung dieser drei Begriffe ihre volle Erfüllung findet, ist aus der ersten Vermittlung des sich individualisirenden

Selbstbewusstseins genau so zu Tage getreten, wie aus dem ersten chemischen Prozess auf dem selbständig gewordenen Erdball die im Werden des Menschen sich erfüllende Natur. — So gewiss im ganzen Weltall drei Atome Sauerstoff und ein Atom Schwefel sich zu Schwefelsäure verbinden, ebenso gewiss kann im gesamten Weltall nur das eine Gesetz der Bewegung Geltung haben, dem gemäss jede Individualisirung aus einer Theilung hervorgeht und wieder in ein Subjektives und Objektives sich auseinandersetzend zu einer höheren Vermittlung emporsteigt. In dieser Steigerung liegt weder eine Absicht noch ein Plan (!). Sie ist einfach die nothwendige Folge der unendlichen Theilbarkeit und damit gegebenen unendlichen Bewegung des Stoffes. Materie und Geist sind eins und in ihrer Einheit liegt ihre unerschöpfliche Kraft. — Dass die Idee als das Allgemeine das Wahre im Einzelnen ist, und dass es in der Natur des Gattungsbegriffs liegt, als allgemeiner Charakter eines Einzelnen, das Einzelne zur Allgemeinheit zu erheben, ist Naturgesetz im weitesten Sinne, weil es für die Materie ebenso Gesetz ist, als für den Geist. Und da auch dieses Gesetz in der Region der Fixsterne seine Geltung haben muss, so kann es im ganzen Weltall nur ein absolut Gutes geben.“ — „Da der zum Selbstbewusstsein erwachende Mensch mit seinem Ich nothwendig die Idee des Menschen, die Gattung ausspricht (?) (denn wenn er die Gattung nicht damit begriffe, wüsste er nicht, was er mit dem Ich sagt), so sind für den Menschen das Charakterisirende der Gattung und sein individueller Charakter bis zu einem gewissen Punkte (!) unzertrennlich. Den so gefassten Gattungscharakter aber als den ideellen können wir im Gegensatze zum individuellen oder empirischen ganz gut den intelligibelen Charakter nennen, und das Licht, das da mit dem Selbstbewusstsein, bald dunkler, bald heller, aber immer unauslöschbar im Menschen aufsteigt, erklärt uns vollkommen die Thatsache des Gewissens.“ Wie leicht dieser monistische Philosoph mit dem Gewissen fertig wird, dessen Wesen und Wirken so vielen hohen Geistern resultatloses Kopfzerbrechen

gemacht hat. — Weiter heisst es: „Mit dem bewussten Handeln ist der Zweckbegriff gegeben, welcher der unbewusst vorgehenden Natur so fremd, als allem menschlichen Thun eigen ist. Gilt dem Menschen das Allgemeine als das Wahre¹⁾, so kann er den Zweck des Menschen nur in der Menschheit suchen; diesen Zweck aber erreicht er von selbst, sobald er zur Erkenntniss kommt, dass das Beste der Menschheit sein eigenes Beste ist, und dass er folglich, sein wahres Bestes suchend, das Beste der Menschheit findet; — „da das Gute die Verwirklichung des Allgemeinen, des Wahren, ist, so sagen wir auch nur dies und nichts anderes mit den Worten: das Gute ist sich selbst Zweck.“ Angefügt wird der Ausspruch Spinoza's: „Unter gut werde ich also in der Folge das verstehen, wovon wir gewiss wissen, dass es ein Mittel sei, uns dem Urbilde der menschlichen Natur, das wir uns vorsetzen, mehr und mehr zu nähern.“ Und woher hat der Mensch dieses Urbild? Wie kann er es sich vorsetzen? Wie kommt er zur Erkenntniss, dass das Beste der Menschheit sein eigenes Beste ist? Erfahrungsmässig kann diese Erkenntniss doch nicht gewonnen sein. Der Vermittlungsbegriff ist, wie aus dem Angeführten schon hervorging, für Carneri der Gattungsbegriff. Von diesem lesen wir: „Der Gattungsbegriff oder die Idee ist nicht etwas äusserlich hinzutretendes, das die classificirenden Gelehrten machen; die Idee ist das innerlich der ganzen Gattung Gemeinsame, welches nicht nur das Individuum als zur Gattung gehörig, charakterisirt, sondern das, durch welches das Individuum als zur Gattung gehörig geworden ist. (Merken wir uns das!) Es wäre eine gewaltige Verkennung des Kampfes um's Dasein, wenn man ihn als den einzigen(!) Faktor der Entwicklung betrachten wollte. Wie z. B. bei einer weitreichenden Geröllanschwemmung die Giraffe mit vielen anderen Thieren umgekommen wäre, wenn ihr Hals nicht die Fähigkeit

1) Seit wann erkennt denn der Mensch, der Ich sagen kann, sofort das Allgemeine als das Wahre? Woher stammt überhaupt der Begriff der Menschheit? Was meinen die Herren Monisten wohl?

gehabt hätte, nach der nur mehr an den Bäumen winkenden Nahrung sich mehr und mehr auszustrecken, den gegebenen Verhältnissen anzupassen: ebenso wäre die Menschheit im Kampfe um's Dasein nie zu Werken der Kunst, nie zu sittlichen Institutionen gelangt, wenn die hohe Differenzirbarkeit des Organismus die Befähigung dazu nicht in sich getragen, die Uebergangsform, aus welcher der Mensch sich entwickelt hat, den Keim zu allen Fähigkeiten nicht in sich enthalten hätte, die der heutige Mensch in Thaten umsetzt, wie wir Spannkkräfte sich umsetzen sehen in sogenannte freie Kräfte. — Dass die geistigen Kräfte einen integrierenden Theil dieses Begriffs (welches Begriffs?) bilden, versteht sich von selbst, da der eigentliche Mensch überhaupt erst mit der geistigen Entwicklung beginnt, und eben so klar ist es, dass bei der mit dem Monismus gesetzten Gleichberechtigung zwischen Geist und Materie psychische Difformitäten so wenig als körperliche zum Begriff Mensch gehören können. Die Idee des Menschen wäre somit die, zwar nur im denkenden Geiste sich vollziehende, aber darum doch einer natürlichen Grundlage nicht entbehrende Zusammenfassung aller charakteristischen Merkmale der geistigen wie der körperlichen, die in der Gattung zerstreut zur Erscheinung kommen.“

Welch' ein Sich Drehen, und Sich Wenden, um das Absolute, die sittliche Idee zu begründen, und doch in der Sprache des Systems zu bleiben. Aber die naturalistische Ausdrucksweise soll uns nicht abhalten, zu behaupten, dass mit dieser Ausführung das System vollständig durchbrochen ist, der Gedankensprünge und der Begriffesescamotirungen in dieser Deduktion ganz zu geschweigen. Das leugnet natürlich kein Darwinist, dass im Giraffenhalse (übrigens ein kostbarer Vergleich: der sich streckende Giraffenhals und die zu Werken der Kunst und zu sittlichen Institutionen gelangende Menschheit!) also dass im Giraffenhalse die Streckfähigkeit sein musste, aber das war eine Fähigkeit nur ad hoc, nicht eine Fähigkeit als Folge der vorhandenen Gattungsidee. Hückel nimmt offenbar an diesem

fundamentalen Widerspruch der Anschauung Carneri's mit seinem System keinen Anstoss, denn Häckel ist ja Philosoph. Oskar Schmidt wird aber zuversichtlich ein *ne turba circulos meos!* rufen. Carneri kommt ganz in die Bahnen von Bär's, dessen „Entwicklungstypus und Zielstrebigkeit“ vom Darwinismus so perhorrescirt wird. — Wird Carneri leugnen können, dass aus seiner Ausführung die Präexistenz der Gattungsidee folgt, und zwar ihre reale Präexistenz? Das ist des Pudels Kern in der Rede: „sie vollzieht sich zwar nur im denkenden Geiste, entbehrt aber der natürlichen Grundlage nicht.“ Die Gattungsidee des Menschen also, inclusive alle geistigen Fähigkeiten, inclusive die Idee des Schönen, Wahren und Guten, zunächst freilich nur *potentia* aber doch realiter präexistent in der affenähnlichen „Uebergangsform“, präexistent in der *Urmonere*, und weiter zurück im Unorganischen, präexistent in der kieselrindigen und feuerflüssigen Erde, präexistent in der Sonne, als sie, ein Gasballon, Planeten und Monde noch in ihrem Schoosse barg, präexistent endlich in den Stoff- und Aetheratomen. Soweit muss Carneri mit uns zurück. Damit stehen wir aber bereits ganz ausserhalb der Erfahrungswelt. Die Stoff- und Aetheratome sind rein Gedachtes. Wahrgenommen hat man sie nicht, nur auf sie und ihre Gesetze geschlossen. Wer will's nun lächerlich finden, wenn ein spekulativer Philosoph diese Stoff- und Aetheratome und damit die ganze Materie in Wille und Vorstellung umsetzt? Und wer will den Glauben tadeln, der auch die spekulative Philosophie hinter sich lässt und sich aufschwingt zu dem selbstbewussten Gott und spricht: „Die Idee, wie alles Sein, alle Gestaltung war präexistent in Gott?“ Und gross genug ist wahrlich der Unterschied, ob man bei den Stoff- und Aetheratomen stehen bleibt, oder sich zu Gott aufschwingt. Kennt man nur Stoff- und Aetheratome mit Kräften der Anziehung und Abstossung und weiter nichts, so wird man bei diesem Gedanken keine andere Empfindung haben, als die man hat, wenn man ein köstliches Gewebe zerrupft und in seine Fäden zerlegt; man sagt kalt: „daraus bestand das

Kunstwerk.“ Der Gedanke aber des absolut bewussten Gottes, in dem der ganze Reichthum der Erscheinungswelt präexistent war, wirft uns auf's Knie; tiefe Ehrfurcht und Stimmung der Anbetung übermannt uns. Darin liegt der gewaltige Unterschied, ob man die Ethik naturalistisch oder theistisch begründet. Begriffe des Allgemeinen, des Guten als Selbstzweckes können wohl Seitenpfeiler werden im Aufbau der Ethik, aber gründen muss sie sich auf Gott. Wenn Sophokles die absolute Gültigkeit der sittlichen Gebote, soweit er sie erkannt hatte, begründen will, so erhebt er sie in die religiöse Sphäre und spricht von den ewigen Gesetzen, die von oben stammen. So ist der heidnische Dichter ein besserer Seher, als die heidnische Philosophie, welche schliesslich in letzter Instanz ihre Ethik in dem Worte gipfeln lässt: „Man muss das Gute um des Guten willen lieben.“ Ein so lahmes Wort, ohne Nerv und darum ohne Sporn! Auch Carneri's Ethik gipfelt in diesem Wort. Wie kann's auch anders sein! Sie ist heidnisch durch und durch. Doch nicht wir wollen reden und verurtheilen. Ein Philosoph soll für uns reden. Lotze spricht in seinem „Mikrokosmos“ die trefflichen Worte: „Für das Christenthum war das Gebot, Gottes Willen zu thun, nicht bloss ein umfassender Ausdruck für den Inbegriff, sondern auch ein rechtfertigender oder doch ein erklärender Grund für die verpflichtende Kraft der einzelnen sittlichen Ideale. Die gewöhnliche Meinung einer mehr oder minder wissenschaftlichen Reflexion pflegt hierin einen Rückschritt zu sehen gegen die philosophische Auffassung des Heidenthums, dem das Schöne und Gute durch seine eigene Kraft und Würde, nicht als Satzung, sei es auch des höchsten Willens verpflichtend erschien. Das gläubige Gefühl des Christen wird anders urtheilen. Es wird ihm schlechthin unbegreiflich erscheinen, dass durch eine unvordenkliche, ursprunglose Nothwendigkeit Gesetze beständen, die unser Handeln zwecklos verpflichteten, zwecklos so, dass ihre Aufgabe nur in dem Dringen auf ihre eigene Erfüllung und Verwirklichung läge, dann aber wenn die Erfüllung erfolgt ist, es bei ihr als einer neuen

Thatsache sein Bewenden hätte, ohne dass ein Gut entstünde, das früher nicht war. Diesem Arbeiten im Dienste unpersönlicher Gesetze, dieser blossen Herstellung von That-sachen sucht das christliche Gefühl zu entgehen; nur in dem Wohlgefallen, welches Gott am Gethanen hat, liegt ihm das Gut, um deswillen alle sittliche Arbeit Werth hat. Ist die Liebe das höchste Gebot, so gehört zu ihm die Ergänzung, dass es auch um der Liebe willen ausgeführt werde; weder die Realisirung einer Idee um ihrer selbst willen, damit sie, die empfindungslose nur verwirklicht sei, noch die Häufung aller Vortrefflichkeiten in uns, diese egoistische Verherrlichung des eigenen Ich, sondern die Liebe zu dem lebendigen Gott, die Sehnsucht, nicht von uns, sondern von ihm gebilligt zu werden, ist der Grund der christlichen Sittlichkeit, und nie wird die Wissenschaft einen klareren, noch das Leben einen sichereren finden.“

Die Quintessenz der Carnerischen Ethik stellt sich uns in vollkommenster Uebereinstimmung mit Aussprüchen von Häckel und Schmidt in dem Gedanken dar: „Die Sittengesetze sind Naturgesetze und darum kommts nur darauf an, sie kennen zu lernen, um sie anzuerkennen.“ Dieser Gedanke ist jedoch eine Gedankenlosigkeit. Ein Naturgesetz ist und wirkt, ehe wir's kennen, und sein Weiterwirken wird durch unser Erkennen oder Nichterkennen weder gesteigert noch verringert. Mit dem Sittengesetz ist's anders, und ein Gesetz, welches erst durch meine Anerkennung für mich und in mir zur Wirkung kommt, ist eben kein Naturgesetz. — Wie schwer es ist, die sittlichen Gebote naturalistisch zu begründen, zeigt sich z. B. deutlich an dem Verhältniss, welches unmittelbar auf natürlicher Basis sich erhebt, an der Ehe, wie viel weniger wird's möglich sein für andere Verhältnisse, die dieser Basis mehr oder weniger ermangeln. — Carneri hat eine sehr ideale Auffassung von der Ehe und preist die Monogamie als die höchste der geschlechtlichen Verbindungen. Als echter Darwinist aber weist er auf die monogamischen Thiere hin und auf die Versuche der Familienbildung

in der Thierwelt; er führt alles an, was die Monogamie als Gebot der Natur erscheinen lassen kann. — Er erreicht jedoch damit nimmermehr seinen Zweck. Wir finden unter den Thieren die mannigfachsten Verhältnisse in der Beziehung der Geschlechter zu einander, lebenslange, und nur jährige Monogamie, wie Polygamie; Mithülfe des Männchens bei Ernährung und Erziehung der Jungen, und sofortige Scheidung nach der Begattung. Es müsste in diesen Verhältnissen sich eine aufsteigende Linie zeigen, wenn sie beweisend sein sollten; man müsste bei den höchstorganisirten Thieren die lebenslange Monogamie am häufigsten finden; dies ist aber thatsächlich nicht der Fall. Andererseits müsste diese aufsteigende Linie doch wenigstens im Menschengeschlecht klar zu Tage treten. Häckel weist ja freilich auf ein Volk im Innern Afrikas hin, welches ohne jede eheliche Gemeinschaft nur der freien Liebe huldigt, um damit den Uebergang vom Menschenthum in die Thierheit auch auf diesem Gebiete darzuthun¹⁾, aber, abgesehen davon, dass die Richtigkeit dieser Behauptung von anderen bestritten wird, auch die Araber, welche uns den Aristoteles vermittelt, die Alhambra gebaut haben und so grosse Naturkundige waren, lebten und leben in Polygamie, wie die Wilden, und erkannten das für den Menschen bestehende Naturgesetz der Monogamie nicht. Wir finden die Monogamie im strengen Sinne des Wortes und das Gebot der Heilighaltung der Ehe erst seit dem Eintritt des Christenthums in die Welt. Auch bei den in Monogamie lebenden Völkern des Alterthums war der Umgang des Ehemanns mit einer Ledigen gesetzlich gestattet. — Man weist wohl zu Gunsten der Monogamie auf die ziemlich gleiche Zahl der Individuen beider Geschlechter und für die lebenslängliche Dauer der Ehe auf die Kindererziehung hin, die ja ein längeres Zusammensein der Gatten fordere,

1) Auch Lubbock halt die freie Weibergemeinschaft innerhalb einer Horde für den Urzustand, aber die Thatsachen, die er aus dem Leben australischer Horden anführt, sind nach Peschel nicht Reste des Urzustandes, sondern Folgen sittlicher Verwilderung durch die Berührung mit Europäern. Vgl. unsere Ansicht S. 401.

und man nennt das Naturgesetze. Aber wie kommts denn, dass so viele intelligente Leute unserer Zeit sich die praktische Polygamie zur Lebensregel gemacht haben und mit kärglicher Alimentation ihrer Nachkommenschaft Genüge zu thun glauben? Und wie kommts, dass — des alten Plato gar nicht zu gedenken — recht intelligente Leute so vielfach die freie Liebe mit staatlicher Kindererziehung als eine bessere und dauerhaftere Grundlage des Staates anpreisen als die bisherige der Familie? Wir fragen mit voller Absicht so. Oscar Schmidt nämlich spielt als besten Trumpf gegen die Lehre vom Gottesbewusstsein in der Brust aller Menschen die Behauptung aus, dass Millionen unserer Zeitgenossen und darunter die intelligentesten Leute, die tiefsten Denker, die klarsten Köpfe Gott in ihrem Bewusstsein nicht gefunden hätten. Nun — unter diesen Millionen zählen genau auch die Hunderttausende intelligenter Leute, welche die Verbindlichkeit jener Naturgesetze in Sachen des Geschlechtsgenusses nicht anerkennen. Was bleibt also übrig? Es bedarf einfach einer höheren Autorität, den Menschen zu überzeugen, dass die lebenslängliche Monogamie das sittlich beste und allein menschenwürdige ist. Was tadelt man nun die Kirche, die ohne sich viel um Naturgesetze zu kümmern und ohne statistische Tabellen über die gleiche Zahl der Individuen beider Geschlechter zur Hand zu nehmen, einfach sagt: „Was Gott zusammenfügt, das soll der Mensch nicht scheiden“, und „wer ein Weib ansieht, ihrer zu begehren, der bricht die Ehe“, und zwar nur aus dem Grunde, weil es der gesagt hat, in dem sie den Heiland der Welt verehrt? Man soll uns doch Gerechtigkeit widerfahren lassen und uns zugestehen, dass wir das unmittelbar als ein Gewisses haben, zu dem die monistische Naturphilosophie erst auf langen Umwegen — als zu einem halb Gewissen gelangt und zu ihm überhaupt nur gelangt, weil wir es haben.

Das Ideal Carneri's, das Menschheitsideal, oder wie er selbst sagt, „das moderne Ideal ist die in der Weltgeschichte sich vollziehende Vervollkommenung des Menschen“,

d. h. die Resultatlosigkeit bildet den Schluss. Wohlan, man lehre die Menschen, sich nach diesem Ideale zu bilden, nach der in der Weltgeschichte sich vollziehenden Vervollkommnung!! — Wir sind gespannt auf das Resultat. Massgebend für das Ganze ist die Thatsache, dass Carneri von der Sünde und vom bösen Willen nichts weiss, sondern nur inadäquate Begriffe als Ursache des Bösen kennt. Wunderlich sind seine Windungen, wo er von der persönlichen Schuld spricht. Mit den Begriffen Sünde, Schuld und Sühne treten wir in das Heiligthum unseres Glaubens, und so sparen wir denn diese fernere Besprechung für unseren dritten Artikel auf.

Dass es eine Vermittlung zwischen diesem System, wie es ist, und dem Christenthum nicht geben kann, liegt auf der Hand. Aber noch immer hört und liest man Urtheile, welche dem Glauben entspringen, dass sich das Christenthum auch mit dieser monistischen Naturphilosophie freundschaftlich auseinandersetzen könne. Es ist wichtig, diesen Wahn vollständig zu zerstören. — Und dennoch auch der Monismus hat seine Wahrheit, wie wir bereits im ersten Artikel andeuteten, und die Möglichkeit ja die Nothwendigkeit einer organischen Verbindung dieser Wahrheit mit dem christlichen Heiligthum nachzuweisen, soll die Schlussaufgabe unserer Arbeit sein.

Servet's Lehre von der Gotteskindschaft.

Von

Lic. theol. **H. Tollin,**
Prediger in Schulzendorf bei Lindow.

Beweis des Glaubens ist Apologetik des Christenthums. Nichts erschwert die Apologetik so sehr, als halbes Wesen. Wenn der, welcher so heilig spricht, auch immer so heilig lebte; wenn der, welcher so grosse Heilswahrheiten gefunden, in seinem gesammten Glaubenssystem nur Wahrheit brächte; wenn der, welcher unter meinen Zeitgenossen, mir Muster ist im Wandel, nun auch in jeder Sitte, Gewohnheit und Gebehrde Muster sein könnte; wenn der, welcher die evangelischen Grundsätze für unentbehrlich hält auf kirchlichem Gebiet, sie nun für gerade so unentbehrlich hielte für seinen Staat oder für sein Familienleben: dann wäre Apologetik leicht, leicht auch die Theodicee, trotz des Uebels und des Todes unter uns Christen, trotz des Irrthums und der Sünde, Aberglaubens und Unglaubens unter Heiden, Juden und Muhamedanern.

Allein wie die Halbheit unter Rechtgläubigen und Rechtlebigen ein grosses, um nicht zu sagen das grösste Hinderniss für einen stichhaltigen Beweis des Glaubens ist, so ist andererseits ein für die Apologetik günstiges, aber noch lange nicht genug erkanntes und benutztes Moment der christliche Wahrheitsgehalt in Herzen, Worten und Werken derer, die Niemand für rechtgläubig halten mag. *Animae naturaliter christianae* giebt es nicht bloss zur Zeit Augustin's; ein *λόγος πνευματικός* ist nicht allein unter Justin's Landsleute ausgestreut; nicht bei

Zwingli nur steht der Himmel offen für den Plato und den Aristides. Auch in der Ketzerswelt aller Zeiten lebt das Evangelium als eine Kraft Gottes selig zu machen, alle die daran glauben. Und hat die Kirche auch ihre Martyrologien von Ketzernamen sauber zu erhalten sich bestrebt, so wissen wir doch heute, dass in den ersten Jahrhunderten die Montanisten, Novatianer und Arianer, im Mittelalter die Albigenser, Waldenser und Winkler, in der Reformationszeit die Wiedertäufer ein gar mächtiges Contingent gestellt haben zu dem Heere der Blutzengen Jesu. Und hätte man all die kirchlichen Laien, die zu keiner Sekte übergetreten waren, von irgend einem Inquisitor auf Orthodoxie examiniren lassen, ich glaube ein noch weit grösserer Theil würde in die Ketzers-Martyrologien einzutragen sein.

In diesen nun steht auch Michael Servet, und wir halten es für eine Unklugheit und ein Unrecht einer besonnenen Apologetik, wenn sie den Wahrheitsgehalt, den Gott in die Ketzer gelegt hat, verschmähen will. Oder soll man etwa alles, was Thiersch, Sepp oder Pearsall Smith sagt, bestreiten, weil Thiersch zu den Irvingianern, Sepp zu den Taufgesinnten, Pearsall Smith zu den Methodistten gehören. Die Pioniere vollbringen die nützlichsten Werke. Und die ausserkirchlichen Glaubensstreiter, von den Ketzern bis zu den frommen Juden, Heiden und Muhamedanern, sind der Kirche Pioniere.

Ich greife irgend eine Lehre heraus aus Servet's System. Prüfen wir ob sie nicht ihre positive Bedeutung hat für den Beweis des Glaubens? Und finden wir darin Licht von Gott, ob wir dann nicht, zu Gunsten der Apologetik, das Sprüchwort umkehren dürfen: wenn das geschieht am dürrn Holz, was soll am grünen werden; wenn das Holz, was die Kirche als unbrauchbar verbrannt hat, unter dem Thau der Gnade so lieblich grünt, welcher herrlichen Früchte ist dann wohl der Lebensbaum der Kirche fähig, sobald nur erst ihr rechter Sommer kommt.

Entstellen wir nichts, nicht zu Gunsten der Kirche,

nicht zu Gunsten des Ketzers. Lassen wir die geschichtliche Wahrheit reden. Was ist der Wortlaut von Servet's Lehre über die Gotteskindschaft?

Charakteristisch für die ethisch-religiöse Richtung seines Denkens ist bei dem Entdecker des Blutumlaufs gleich die Art, wie er seine Aufgabe fasst: „Mehr göttliche Kunst liegt in der Auferweckung Christi und der daraus fliessenden Schöpfung des neuen Menschen in uns, als in der doch so wunderbaren gesammten Schöpfung der ersten Welt: denn damals wurden die vergänglichen Dinge gemacht, jetzt die unvergänglichen: dort der Schatten, hier die Wahrheit (Restitutio p. 279). Auf diese Neuschöpfung, in der die erste sich erfüllen sollte, deutet gleich im ersten Anfang alles hin: der Gott, der den Namen vom ewigen Leben hat (Jehovah); das Wort, das die wüste und leere Erde in ein Paradies umschafft; der Geist, der auf den Wassern brütet; das Licht, das in die Herzen leuchten soll; die Engel, die uns den rechten Gottesdienst darstellen; die Seelen, die mehr gelten als eine ganze Welt; die Menschen nach Gottes Aehnlichkeit geschaffen und zum Gleichniss berufen; die Thiere, die da sich sehnen nach voller Freiheit in des Schöpfers Gehorsam; die Himmel, die Leuchten, die Sterne, die Elemente und die andern Geschöpfe: alles spiegelt uns wie im Schatten-Riss das Geheimniss des auferstandenen Menschen Jesus Christus vor und damit das Bild aller Wiedergeborenen (S. 229 ff.). Der Baum des Lebens mitten im Paradiese war ein Typus Christi, von seinem Geist in der Taufe, von seinem Fleisch im Abendmahl. Der Baum der Erkenntniss des Guten und des Bösen war Adam verboten, und Christo allein reservirt, auf dass wir, in Christo eine wahre Erkenntniss ohne Lüge erlangend, werden konnten wie Gott. Auch die Unterredung Gottes mit dem Menschen im Paradiese deutet auf unsere Wiedergeburt. Denn Jesus, der uns seine Gottheit mittheilen will (*suae deitatis communicatione*), nennt die Götter, zu denen das Wort Gottes geschah Joh. 10, 35. Und so wurden unter dem Gesetze Menschen Götter genannt, im

Schatten der Wahrheit, die sich in uns erfüllen sollte. Denn die Wahrheit ist durch Christum geschichtliche Thatsache geworden, während Moses uns bloss ihren Schatten zeigte Joh. 1, 17 (p. 370). Auch wäre die göttliche Kunst so gross nicht gewesen, wenn Gott gleich den ersten Adam unsündlich erschaffen hätte. Gerade in des Fleisches Schwachheit wollte Gott seine volle Macht und Herrlichkeit offenbaren 2 Cor. 4, 7. 12. 9.* Das Erdulden der Leibesschwäche und anderer Mühwaltungen vermehrt vielmehr in uns die Herrlichkeit des Reiches Christi, als dass sie dieselbe vermindern sollte (p. 379). Solche himmlischen Dinge freilich verstehen weder zu erforschen noch einzusehen diejenigen, welche noch nicht mit Christo auferstanden sind. Wenn sie die Kraft der Wiedergeburt an sich erfahren hätten, so würden sie in ihrem eigenen Herzen die Gnadengegenwart Christi (*Christum praesentem et propitium*) spüren, so dass sie nicht erst nöthig hätten, sich in der Ferne andere Götter zu suchen (p. 420). Die Wiedergeburt verknüpft unseren inwendigen Menschen so eng mit der Substanz Christi selber, dass wir mit ihm mehr Verbindung unterhalten als die Mutter, die ihn in ihrem Schooss getragen hat, sofern sie eben nur dem Fleische nach Mutter ist Matth. 12, 48—50 (p. 515). Die grösste Selbsttäuschung würden daher die begehen, welche wähnen, sie seien durch den heiligen Geist wiedergeboren, ohne im Glauben getauft zu sein (p. 501). Denn erst der Sohn Gottes ist es, der uns seine Sohnschaft mittheilt (*suam filiationem nobis communicat*). Nur als Wiedergeborene nennt der Mensch vom Himmel „— Servet's Lieblingsfassung Christi —“ uns seine Brüder, er der erstgeborene reine Mensch und der erste Wiedergeborene von den Todten durch seine Auferstehung (p. 14). Und wie des Menschen Jesus göttliche Geburt dreifach „— näheres anderswo —“ eingewurzelt ist in Gott vor Grundlegung der Welt: so beginnt auch die göttliche Geburt der Gläubigen nicht erst in der Stunde, wo sie durchbricht in die Erscheinung: sondern Gott hat uns geliebet vor Grundlegung der Welt, nicht

als solche, wie wir waren und nicht sein sollten, sondern als seine Kinder. Darum muss man wohl unterscheiden zwischen unserer leiblichen Schöpfung und unserer geistigen Neugeburt. Während alle andern Geschöpfe nur insofern in Gott selbst geschaffen waren, als sie im idealen Urbild ihm vorschwebten, so verhält es sich anders mit den Geistern der Auserwählten. Die liegen im Hauche Gottes selber, in seiner eigenthümlichen Substanz: die wohnen in aller Himmel Himmel, wo Christus sitzt (in sede illa Christi): denn, wie Christi Geist, so sind auch die Geister seiner Erlösten consubstantiell und gleich ewig mit Gott. Desswegen sagt die Schrift von den heiligen Gottgesandten, sie seien vom Himmel gestiegen, da ja Niemand in den Himmel steigt, der nicht vom Himmel herabgestiegen ist. Durch den belebenden Hauch Christi sind sie vom Himmel herabgefahren, und eben durch denselben werden sie wieder aufgenommen in den Himmel. Herabgestiegen aber können sie nur sein, wenn sie schon im Himmel waren (*jam antea erant*). Denn wenn du glaubst, dass der Funke von dem Feuergeist Christi, der Diesem dort gegeben wurde in seiner Wiedergeburt, ein Hauch ist, den Gott dem Erdenkloss eingeblasen hat, und eine wirkliche Substanz Gottes, dann musst du auch glauben, dass eben diese Substanz demselben von Ewigkeit zugetheilt ist, damals als gerade ein solches Mass aus der Fülle Christi von Ewigkeit her genommen worden ist (*mensura tali de plenitudine Christi ab aeterno sumpta* p. 226 ff.). Und wenn es mir gelungen ist, in den ersten sieben Büchern, sagt Servet, die natürliche Geburt des Sohnes Gottes aus dem heiligen Geist und der himmlischen Substanz als das centralgeschichtliche Ereigniss darzuthun, welches das Fundament unserer Kirche und das Fundament unseres Glaubens bildet: dann will ich nunmehr versuchen, unsere himmlische Geburt, die auch Wiedergeburt heisst, aus derselben Substanz Christi als eine gleichfalls wirkliche und unzweifelhafte Thatsache aufzuweisen. Denn wie Jesus aus dem heiligen Geist durch Gottes Wort

gezeugt worden ist, geradeso werden auch wir es substantiell durch seine Gnade (p. 355 ff.).

Doch wie geschieht das? So lautet nun hier die Hauptfrage. Dieses Wie? nennt Servet ein Geheimniss, wie ein solches ja über alles Werden gebreitet ist. Deshalb spricht er nicht von dem Gang der Wiedergeburt, noch von ihren Stufen noch von ihren Stücken, sondern „von der Ordnung der Geheimnisse der Wiedergeburt“ (p. 525 ff.). Aber dies Hauptstück von der Ordnung folgt bei Servet erst auf drei andere, deren erstes die Nothwendigkeit und Wirklichkeit der Wiedergeburt geschichtlich-psychologisch an der Hand der Bibel darlegt, das zweite von der rechten Herzensbeschneidung handelt, das dritte aber von den Diensten an der Kirche Christi und deren Wirksamkeit. Das erste Hauptstück zeigt das Verderbniss der Welt und ihre Herstellung durch Christum. Es würde uns hier zu weit führen, nach Servet die ganze Welt des Bösen zu schildern, die über den Menschen hereingebrochen ist, seitdem Satan die Schlange in uns hat nisten und brüten gelehrt (*serpentem induxit* p. 360 ff.). Auch können wir uns hier nicht darauf einlassen, wie vielfache Gründe nach Servet es nöthig machten, dass Christus gerade auf dem Wege seines Leidens uns erlösen wollte (p. 379 ff.). Wir übergangen auch den Abschnitt von der himmlischen, irdischen und höllischen Gewalt des Satanas und des Antichrist und von unserem Siege (p. 588 ff.), auch den noch interessanteren von den geistigen Ceremonien im Reiche Christi und den Carrikaturen derselben im Reiche des Antichrist's. Am merkwürdigsten aber als Theil der Lehre von der Wiedergeburt erscheint bei Servet das Buch von den Kirchendiensten. Denn nur um des neuen Menschen willen, sagt Servet, ist das alles eingerichtet: und auf wie wunderbare Weise es ihm dient, das wird deutlich der erkennen, der die wahrhaftige Geburt des neuen Menschen in sich erfahren hat. Es giebt aber am Evangelium einen dreifachen Dienst: 1) die Predigt, 2) die Taufe, 3) das Brothbrechen.“ Und erst nachdem Servet diese drei

evangelischen Gnadendienste in ihrer segensreichen Wirksamkeit biblisch-theologisch erörtert und begründet hat, geht er über auf die geheimnissvolle Ordnung in der Wiedergeburt. — Man wird dieser Methode einen gesundkirchlichen Charakter nicht absprechen können, der das Gotteswerk gleich von vornherein der falsch-pietistischen oder methodistischen Willkür entkleidet.

Indess selbst in dem Hauptstück von der Ordnung der Wiedergeburt beginnt Servet nicht mit dem Subjektiven, etwa mit der Erweckung oder Erleuchtung, sondern mit dem, was zunächst unabhängig ist von dem zu bekehrenden Menschen, mit der Lehre. Für den Beweis des Glaubens ist es nicht gut, dass man das neuerdings so oft übergeht. Und keineswegs hat Servet dabei irgend eine Magik, Mechanik oder irgend einen Deus ex machina im Auge, der nun die revivals ins Werk setzen soll: sondern gerade desswegen steht es ihm fest, dass alle Ordnung mit der Lehre beginnt und also die Kirche und das Kirchenamt voraussetzt, weil jedes Christsein beim Geiste anfangen muss (*Christianus omnis a spiritu incipit*). Und die Belehrung ist die Speise des Geistes (p. 527). Ich übergehe seine Keryktik.

Nunmehr folgt die Busse. Denn die rechte Ordnung für die Wiedergeburt muss immer die sein, die Christus selber beobachtet hat. Christus aber fängt seine Predigt an: thut Busse! Darum wird die Busse in den privaten Verhören (*tam privatis catechismis!*) als auch in den öffentlichen Predigten vorangestellt. Math. 3. Marc. 1 und 6. Act. 2. 3. 5. 20. 26. So sehen wir Petrus und Paulus verfahren und Joh. den Täufer, dessen ganzes Leben ein Typus der Busse war, welche die Vorgängerin sein muss für den Glauben an Christum (p. 527). Der Taufunterricht, wie wir ihn aus den alten Zeiten kennen, war vornehmlich eine Ermahnung zur Busse, und zwar eine so scharfe, dass die Hörer, von Schrecken getroffen, wieder weise wurden (*resipiscerent*). Das ist keine Busspredigt, die so über die Häupter hinweggeht. Das eigenthümliche (*proprium*) der Busspredigt besteht gerade darin, Schrecken

einzujaßen (terrorem incutere), wie es Johannes that und auch Christus Math. 11 und Luc. 13. Es genügt nicht, dass die Busse von dem Bösen abkehre, sondern sie muss auch innen aufräumen und zerknirschen (conterere): das Böse muss verhasst werden, soll das Gute gefallen. Und auch im Hebräerbrief (6, 1. 2), wo Paulus die Fundamental-Wahrheiten des Heils nennt, ist das erste die Umwendung des Sinnes von den todtten Werken und das zweite der Glaube (p. 528). Der Zusammenhang der Hebräerstelle führt den Servet auf den Gedanken, dass der, welcher nach der Bekehrung Christum wiederverleugnet und in's Judenthum oder Heidenthum zurückfällt, die Sünde wider den heiligen Geist begeht (6, 4—6). Muss nun die Kirche solche Zurückgefallenen ausspeien? Auf keine Weise, antwortet der Spanier. Wissen wir doch nicht, wer schon völlig erleuchtet gewesen ist? Auch wissen wir nicht wer aus dem innersten Gemüthe Christum verleugnet hat? Gott sind die inwendigen Gerichte aufbewahrt. Wir, was an uns ist, sollen dazu thun die Kommenden zu umfassen, selbst wenn sie heucheln sollten, vgl. Math. 13. Die Busse führt also immer zur Kirche, vor der Taufe wie nachher. Das wäre aber keine rechte Busse, welche muthwillig auf die Taufe verzichten wollte, gerade wie es kein lebendiger Glaube ist, bevor der belebende Geist gegeben wurde. Bis dahin ist es nur eine gewisse Vorbereitung, etwa auf dieselbe Weise, wie Johannes der Täufer das Volk auf den Herrn vorbereitete (p. 531). — Servet setzt immer die Busse identisch mit „Wieder weise werden, den ganzen Sinn ändern, von innen heraus das gesammte Leben erneuern.“ Eine Definition von der Busse giebt Servet so wenig, wie Christus oder die Apostel eine gegeben haben. Es hängt das eng mit seiner Anschauung von der Einfalt der biblischen Theologie zusammen, im Gegensatz zur sophistischen Kunst dieser Welt.

Das Dritte in der geheimnissvollen Ordnung der Wiedergeburt ist nun der Glaube. Es musste ja Servet leicht fallen, aus der Praxis Christi und der Apostel, die

für ihn Muster ist, zu beweisen, dass der Glaube immerdar der Taufe vorangegangen ist (p. 532 ff.). Wer in der Busse stehen bleibt, der ist eben noch nicht eingetreten in Christi Reich. Der Glaube ist die Thür. So lange wir vor der Thür stehen, können wir weder recht verstehen noch recht handeln. Beides wird erst den Gläubigen gegeben (p. 287). Glaube im Christenthum ist aber immer nur Glaube, dass der geschichtlich für uns gestorbene und auferstandene Jesus sei der Christ, Gottes Sohn (p. 292). Sobald du das aufrichtig glaubst, folgt alles andere von selbst (p. 295). Die Busse und das Missfallen an den Sünden muss diesem Glauben vorausgehen. Denn du kannst nicht wahrhaft glauben, dass dieser sei Gottes Sohn der zur Erlösung von deinen Sünden gestorben ist, sobald du nicht auch das hassest, um dess willen er selber so furchtbar hat leiden müssen (p. 296). Beim Glauben hält sich Servet für verpflichtet eine Definition zu geben, weil die Bibel eine giebt. Und um zu zeigen, dass er keineswegs solch' ein ungelehrter Volksmann sei, wie ihm die Sophisten vorwerfen, führt er all' die in seiner Zeit bekannten Erklärungen von Glauben auf, und weist sie dann alle zurück, bei der Definition des Hebräerbriefs (11, 1) sich beruhigend. Schon de trinitatis erroribus (fol. 96^a) hält er sich an jene Stelle. Das *ὑπόστασις* übersetzt er mit substantia, und sagt: der Glaube wird die Substanz des Heils genannt, wie wir die Reichthümer, auf welche sich der menschliche Verkehr gründet, unsere Substanz nennen. Und in der That ist der Glaube die vorzüglichste Wurzel, das beste Mark und der untrügliche Weg des Heils. Der wahre Glaube nun aber geht gerade auf Christum selber zu als auf sein Ziel (*fides vera recta tendit in ipsum Christum, ut in scopum*. Restit. p. 297 ff.). Das Vertrauen auf Christum (*Christi fiducia*) ist die Substanz oder das Fundament, das alle Dinge hält. Aber warum sagt nun der Apostel, der Glaube richte sich nur auf die zukünftigen Dinge? An die Hebräer schreibend und der alten Hebräer Glauben empfehlend, beschreibt er den

Glauben so wie er am besten der hebräischen Anschauung sich anschmiegte. Jenen aber in der Noth der Verfolgung war das Heil nicht gegenwärtig, wie es uns ist, sondern sie hofften es nur in der Zukunft. Darum passt es für sie durchaus, den Glauben zu nennen „die Substanz der zu hoffenden Dinge.“ Für uns aber ist der Glaube an den auferstandenen Christus (*fides resuscitati Christi*) die Substanz sowohl der zu hoffenden, als auch der gegenwärtigen Dinge, aber auch für uns passt die Erklärung des Apostels. Denn auch jetzt noch steht das Beste zu hoffen aus. Demnach ist der Glaube die geistliche Substanz, durch welche wir geistlich subsistiren und substantiell in Gott leben (p. 289 ff.).

„Wie närrisch nun, wollte man mit den Sophisten diesen wunderbaren Glauben auf die rohe Beistimmung des Verstandes beschränken (*De Trin. error. f. 107^b*). Sein Sitz ist immer das Herz. Der Glaube ist jene Thätigkeit (*actus*), durch welche wir, einem bestimmten Triebe des Herzens folgend, Christo vertrauen. Der Glaube ist eine wirkliche und lebendige Energie, die aus der Substanz des Lichtes stammt, kein blosser Zustand (*Restit. p. 299*). Davon wissen freilich die nichts, die nicht wiedergeboren sind. Sobald du aber, christlicher Leser, aus dem Wasser und Geist himmlisch geboren bist, so wirst du die wahrhaft durchgreifende Kraft dieser Geburt aus der erhabenen Macht der Auferstehung Christi quillen sehen und gewahr werden, wie du bei deiner Geburt die himmlische Substanz des neuen Menschen erlangt hast. Die grossen Geheimnisse wirst du in dir selber finden, wenn du mit Christo unsterblich auferstehend, aus dem alten ein neuer und aus dem irdischen ein himmlischer Mensch geworden bist (p. 355). Der Glaube ist eben ganz und gar gegründet in Christi Tod und Auferstehung. Nur mit Christo hat er zu thun. Lächerlich wäre es, wollte jemand Gott dann erst glauben, wenn er uns etwas verspricht. Selbst wenn es nie Verheissungen gegeben hätte noch das Gesetz noch die Propheten, so würde die Ankunft Christi

allein genügen, um gerecht zu machen alle die an ihn glauben (p. 603). Und hinwiederum ist jener Glaubensakt, für sich allein betrachtet, nicht derartig seiner Natur nach, dass er uns gerecht machen könnte, noch auch wirkt er das Gute aus sich allein, sondern die Gnade und der Geist Christi sind es, die ihm seinen Werth geben. Christus selber, der das Glauben schenkt, erklärt vermöge seiner Gnade jenen Glaubensakt acceptiren zu wollen, und schmückt ihn nun mit seinem Geiste wunderbar aus und schenkt ihm reichliche Himmelsgnaden, die er gerade so gut uns in irgend einem andern Akt schenken könnte“ (p. 630). — Also, streng genommen, ist es nicht der Glaube, der den Menschen heil, gerecht oder selig macht, sondern die Gnade Christi. Bei Servet ist eben alles Gute organisch eingegliedert in Christum und so wird auch der Glaube in Ihm centralisirt.

„Der Glaube erfordert nun nicht etwa eine besonders hohe Intelligenz, sondern eben nur festes, unerschütterliches Vertrauen bei aller Einfalt. Im Hebräischen, im Griechischen, im Lateinischen hat das Wort Glauben es nicht mit dem Verstande zu thun, sondern mit der gewissen Zuversicht des Herzens (p. 289). Darum ist es keine glückliche Erklärung von Glauben „das Wohlwollen Gottes gegen uns erkennen.“ Das Erkennen und das Wissen ist überhaupt nicht das Höchste. Sondern höher steht (quod majus est) die persönliche Erfahrung. Und zweifelsohne erfahren die Gläubigen reichlich das Wohlwollen Gottes an und in sich selbst. Liegt nun aber der Glaube auch nicht in dem Verstande, noch ist er auch eine Erkenntniss, so steht er doch mit der Erkenntniss in Verbindung (p. 297 ff.). Ich sage desshalb nicht: ich glaube um zu verstehen, sondern allenfalls: ich verstehe um zu glauben. Indess wer nicht schon eine feste Ueberzeugung von den himmlischen Dingen hat, der weiss gar nicht was das heisst, ein Sohn Gottes sein: so kann also der nicht wohl glauben, der da übel versteht, ob er gleich sagt, er glaube (p. 296). Ich fasse desshalb die Zustimmung des Glaubens nur als eine so

zuversichtliche, wie sie Petrus hatte, als er in aller Einfachheit bekannte: Du bist Christus, des lebendigen Gottes Sohn. Math. 16, Jo. 6. Und das ist auch die grosse *πίστος* des Paulus (p. 289). Und einen anderen Glauben werde ich nimmermehr zulassen (aliā fidem sum nunquam admissurus. p. 629). Und da in den evangelischen Schriften nie das Wort glauben gebraucht wird, wo nicht dieser Glaube uns eingeschärft würde: so halte ich es für ein grosses Verbrechen (magnum facinus), dem Glauben eine andere Füllung oder Färbung geben zu wollen (p. 290). Das ist mein wahrhaftiger Glaube, das feste Vertrauen und die lebendige Ueberzeugung, dass Jesus, Gottes Sohn, sei mein Heiland, der mich, weil ich ihm vertraue, umsonst errettet, und mit dem Reich der Himmel jetzt beschenkt, nicht es mir bloss verspricht. Und da soll mir nun niemand sagen: „das glauben die Teufel auch.“ Die Teufel glauben auch und zittern, wir aber glauben und freuen uns. Wir glauben an den Sohn Gottes; an ihn glauben die Teufel nicht. Die Teufel glauben zitternd, dass er der Sohn Gottes sei, der da kommt sie zu verderben. Wir in unserem Vertrauen glauben, dass er der Sohn Gottes ist, der da kommt, uns zu retten und der Gewalt des Dämon zu entreissen (p. 295). Darum wenn auch jene spotten, das sei ein unnützer, bloss geschichtlicher Glaube: Wir wünschen ihnen eine recht starke Anspannung dieser geschichtlichen Beistimmung: damit sie, angesichts der centralgeschichtlichen Thatsache, die den Höhepunkt der ganzen Weltgeschichte bildet, im Stande seien, Gott zu gehorchen, der da sagt: Dies ist mein lieber Sohn, den sollt ihr hören (p. 682). Ja, dass Jesus der Sohn Gottes ist, aller Gläubigen Heiland: das ist der allgemeine christliche Glaube (fides catholica), wie er gepredigt wurde durch Gott selbst, da er vom Himmel sprach; durch den heiligen Geist, der sichtbar herniederfuhr; durch Johannes den Täufer, durch Christum selbst, durch alle Apostel, alle Jünger, alle Propheten ehemals und solch ein Heer von Zeugen. Freilich, wer das nicht glauben

will, den können wir nicht zwingen. Denn freiwillig (voluntarius) ist der Glaubensakt, wie er im freien Herzen wurzelt und dem lebenbringendem Odem des heiligen Geistes folgt (p. 277). Dass aber der Glaube im Herzen seinen Sitz hat, und nicht im Verstande, erhellt zur Genüge aus Schriftstellen, wie Luc. 24, 25. Röm. 10, 9. Act. 8, 37. Hebr. 3, 12. Math. 15, 19. 13, 17. Hebr. 3, 8 u. 10 cf. Ps. 95, 8, und 10.

Freilich ist der Glaube keine blinde That aus dem blossen Gefühl des Herzens, sondern die Einsicht muss hinzutreten, wie bei allen moralischen Akten, zu deren Zustandekommen immer die Einsicht mit eingreift: denn der Wille wird nicht fortgerissen von dem, wovon er keine Vorstellung hat (p. 300 f.). Das Herz kann nicht wollen, wenn es der Verstand nicht mit einem Gegenstand versieht. Auf völlig Unbekanntes kann man auch nicht vertrauen (p. 302). Der erste und wahrhaftige Gegenstand des Glaubens ist nun jener Jesus von Nazareth, der von den Juden gekreuzigt worden ist. Der Verstand bildet vom Hören der Predigt über diesen Gegenstand sich besondere Kenntnisse, verschiedene Vorstellungen und Sätze. So: dass er gesandt ist von Gott, der wahre Messias, der Sohn Gottes, der seine Gläubigen annimmt, rechtfertigt, ihnen die Sündenvergebung schenkt, das Reich der Himmel und das ewige Leben. Der für uns gestorben ist und zu Gott als Aufgestandener zurückkehrt, um uns zu Gott aufzunehmen. Der im Gesetz verheissen ist, alle Verheissungen des Gesetzes in uns erfüllt, das Gesetz selber an unserer Statt erfüllend, um uns von seiner Last zu befreien. — Nun ist es Sache des Herzens zu diesen Sätzen Stellung einzunehmen und sie auf sich anzuwenden, sobald es den Zug des Vaters und die Bewegung des Geistes verspürt. Desshalb ist das Herz verantwortlich zu machen. Denn das, was ihm vorgestellt wird, das verwirft das Herz bald, bald nimmt es dasselbe an, bald hält es das Angekommene nicht ordentlich fest, wie Christus lehrt Math. 13. Das Herz ist frei, zu glauben, zu vertrauen, zu hoffen

und sich liebend hinzurichten auf Christum. Das Herz ist ungläubig, misstraut, verzweifelt und hasst. Der Glaube fasst Wurzel im Herzen, geht durch die Vorstellungen des Verstandes, um sie in selbsterlebte Erfahrung zu verwandeln, und zielt ab auf sein Objekt, welches ist Christus. Sobald der heilige Geist das Herz bewegt und der Wille die Vorstellung aufnimmt, wird der Akt des Glaubens an Christus substantiell im Herzen erzeugt und haftet nun förmlich fest in der Seele, die ihn hervorgebracht hat. Dieser Glaube ist Christi Bildner in uns, er spiegelt Christi Urbild und Gestalt ab, gerade wie jene Kenntniss, die im Verstande sich von Christo gebildet hatte, und die da mitwirkte zur Bildung des Glaubens.“ — Wie nun der Glaube seine volle himmlische Kraft erst hat, wenn er in Christo als seinem Objekte ausruhen kann, so hat er hinwiederum keine ethische Kraft ohne durch die volle Freiheit der Entschliessung. „Warum sonst, sagt Servet, fordert Gott etwas von uns im Glauben? Warum bestraft er die, welche den Glauben nicht vollbringen? Weil er selbst uns in den Stand gesetzt hat (dedit), dass wir glauben können (ut possimuss). Wahnsinnig wäre es von jemand das zu fordern, was er durchaus garnicht leisten kann. Und noch wahnsinniger, ihn desswegen härter zu strafen, als Sodom und Gomorra. In wunderbarer Kunst verfährt mit uns Gott. Er ist es, der uns die Herzen öffnet Act. 16. Er giebt die Macht Tob. 1. Etwas anderes ist es, zwingen, etwas anderes, Macht geben. Macht, Auswahl und freie Entscheidung giebt uns Gott Deut 11 u. 30. Josua 24. Jer. 21. Eccl. 15. Indem er anklopft, zwingt er uns nicht unabänderlich. Denn so spricht er: „Siehe, ich stehe vor der Thür und klopfe an, ob jemand meine Stimme höret und öffne die Thür: dann werde ich zu ihm eingehen. Apoc. 3. Er giebt uns die Gelegenheit zu bereuen und wir wollen nicht: Math. 23 und Apoc. 2. Er streckt seine Hand aus zur Hülfe und wir halten zurück Prov. 1. Ja schon so herrlich von ihm erleuchtet und eben eintretend, kehren wir bisweilen wieder um. Allerdings werden wir dann mit Recht schärfer

bestraft, da wir um so viel leichter hätten bleiben können in der schon uns dargereichten Gnade (p. 301 f.). Aber wenn nun auch unser Glaube unsere eigenste freie That ist, für die wir allein verantwortlich bleiben und der Glaube erst dann ein lebendiger heisst, wenn wir es selber spüren, dass etwas in uns lebt, nämlich Christus: so ist doch immer wieder der Geist des Glaubens Gott, der Glaube selber ein in der Seele geschaffener Akt: Gott ist es, der da den Glauben fest macht, mehrt und gründet (p. 631): und darum dürfen wir unsere Rechtfertigung, unsere Sündenvergebung, und die ganze Welt des Himmelsreichs, in welche die Gläubigen eintreten, nicht dem Verdienst unseres Glaubens zuschreiben (*non nostrae fidei meritis*), sondern dem Leiden Christi (*sed passioni Christi* p. 529).

Soviel vom Glauben. Wer nun gelehrt worden ist durch die Predigt des Evangelium, Busse gethan und den Glauben ergriffen hat, der tritt, nach der Ordnung der Wiedergeburt, in den Katechismus (p. 536). Hier werden ihm Busse und Glauben nach der Schrift weiter dargelegt, damit er sich dieselben völliger aneigne. Es muss hier ausdrücklich constatirt werden, dass der Spanier, durch den Vergleich der gläubigen Kenntniss, Heilserfahrung und Bibelgründung bei den getauften Juden und Mauren seiner Heimath mit der Heilserfahrung seiner altchristlichen Landsleute, sich von der völligen Unerlässlichkeit einer ganz allgemeinen Einführung des Confirmanden-Unterrichts überzeugt hat. Denn die sprüchwörtliche Heuchelei der Marranos gerade wie die abergläubische Stumpfheit der Altchristen beruhten beide nur auf dem Mangel an christlicher Durchgründung und erfahrungsmässiger Heilsbefestigung. Servet kann ohne jahrelange Katechese sich psychologisch, pädagogisch und biblisch keine rechte christliche Gesinnung denken, die fähig wäre, ein neues Glaubensleben zu erzeugen. Schon die tiefere Sündenerkenntniss setzt ein so zartes und fein gearbeitetes Gewissen voraus, wie es seit Adam's Fall sich nirgend vorfindet und auch durch die treueste Predigt,

da sie sich allgemein halten muss, nicht erreicht wird. Die persönliche individuelle Aneignung des Heils, ohne welche die Wiedergeburt keine wahre ist, bleibt immer die Hauptaufgabe im Confirmanden-Unterricht. Und insofern ist Servet nicht bloss Mitarbeiter der grossen Katecheten Luther, Leo Jud, Calvin, Olevianus, Ursinus, sondern wesentlich Vorgänger Spencers. Da nun aber der Entdecker des Blutumlaufs und Gründer der vergleichenden Geographie (cf. Koner's Zeitschrift für Erdkunde 1875, III.) je und je ein Mann der Erfahrung ist, so hebt er auch hier die jahrhundertalte spanische Erfahrung hervor, dass die Kindertaufe allein, noch überhaupt die Taufe vor den Anzeichen der eintretenden Wiedergeburt nicht im Stande sei, weder der Marranos massenhafte Heuchelei noch der Altkristen durchgängige Stumpfheit für das christliche Heil zu verhindern. Und damit die Taufe nicht zu einem opus operatum herabsinke, wie das in unchristlichen Familien ohne Religions- und Confirmanden-Unterricht so leicht geschieht, zieht er es vor, die Sitte der alten Christen beizubehalten, die uns von der Kindertaufe nichts melden. Es ist diese Anschauung des gläubigen Spaniers ein Produkt theils der lokalen und temporellen Erfahrung von der seichten und frivolen Taufpraxis des späten Mittelalters, wie es bis in die Reformationszeit hineinreicht; theils ein Produkt jenes Servet auszeichnenden grammatisch-historischen, exegetischen Taktes, der ihm sagte, dass Paulus mit all' seinen Bildern und Ausführungen über die Taufe immer nur die Erwachsenen-Taufe im Sinne hat; theils ein Produkt jener bis in's Kleinste gehenden buchstäblichen Gewissenhaftigkeit des biblischen Theologen, der, weil Christus uns ein Vorbild gelassen, auch Christi Taufannahme im dreissigten Lebensjahre als eine feste Ordnung für den normalen Gang der Wiedergeburt ansieht. — Vorläufig, wo wir noch zehren von den unendlich reichen Segnungen, welche die Kindertaufe mit wahrhaft christlichen Pathen den Eltern in die Häuser bringt, ist jene christliche Fortbildungsschule mit der öffentlichen Prüfung vor

der Gemeinde und der Krönung des Werks in der Taufe, wie Michael Servet sie im Auge hat, für unsere nicht mehr mittelalterlich-verwahrlosten Zustände unpraktisch. Wenn aber in zunehmendem Masse das Pathenthum ausgehöhlt wird, bis es, glaubenslos und liebelos, jeder Bürgerschaft für christliche Erziehung sich entzieht und wenn, wie in den grossen Städten schon anfängt, heuchlerischer Namenchristen und glaubensstumpfer Altchristen Kinder ungetauft in die Höhe wachsen: dann wird für ähnliche Verhältnisse auch die ähnliche Taufpraxis wieder eintreten müssen und die Taufe, wie Servet es wünscht, auch über das zwanzigste Jahr hinaus und bis in die dreissigjährige Manneserfahrung hinein durch katechetische Pflege in christlichen Jünglings- und Männer-Vereinen vorbereitet werden können oder müssen.

Auf den Katechismus folgen nun die drei wichtigsten Stücke der Wiedergeburt, die alle den Charakter des Durchgreifenden, Entscheidenden an sich tragen: Servet nennt sie mit der Bibel den Tod oder das Absterben der Sünde (p. 541 ff.), das Begrabenwerden (p. 546) und die Auferstehung zu heiligem Leben (p. 547 ff.), wie sie sich nach Servet darstellen, recapituliren, concentriren und vermitteln in der Taufe. Hier ist Servet wieder so recht in seinem Element. Hören wir ihn selbst.

Schon dadurch, sagt Servet, wird zunächst das grosse Geheimniss der Taufe und der herrlichen Gnade Christi offenbar, dass, nachdem der Eine für uns gestorben ist (*pro nobis mortuo*), wir Sünder, was die Auslöschung der Sünde betrifft, gleichfalls für Todte gehalten werden (p. 541). Es stirbt in der Taufe das Alte und die Sünde selbst, die uns zum Tode führte, so dass man sagen kann, der Tod sei hier gestorben, damit wir leben können (p. 544). Obwohl also die Welt uns anlacht, dessenungeachtet führen wir jetzt jenes verborgene, himmlische unsterbliche Leben in Christo, so dass die endliche Auferstehung uns nichts anderes bringen wird als dieses Lebens Klarstellung in der Herrlichkeit (p. 542). Alle zukünftigen Geheimnisse, die uns bevorstehen, sind

geistlich schon in der Wiedergeburt erfüllt: denn die Wiedergeburt ist die geistliche Auferstehung, jene die leibliche: diese die erste, jene die zweite (p. 544). Je mehr nun das Fleisch ertödtet wird, sobald das nämlich im Glauben geschieht, um so mehr wird der Geist lebendig gemacht. Beides geschieht durch Beten und Fasten (p. 543). Der wahre Christ, der da der innere Mensch ist und die neue unsterbliche Creatur in Christo, lebt schon jetzt mit Christo im Himmel ein ewiges Leben und kann weder sterben noch auch begraben werden Ps. 49, 16 (p. 543). Man darf hier eben nie vergessen, dass es sich bei der Wiedergeburt nicht um ein Zeitgebilde handelt, sondern um eine substantielle göttliche Erzeugung (*substantialis divina generatio*). Aus Liebe zu uns hat sich der Geist Christi in eins zusammengeschmolzen mit Gott, um sich so uns mitzutheilen und uns mit Gott in eins zusammenzuschmelzen (p. 549). Durch den Geist Christi werden unsere Seelen im Glauben hergestellt, substantiell erneuert. Das ist eben die Eigenthümlichkeit der heiligen Taufe, den Menschen so wiederzugebären, dass er Christo substantiell einverleibt wird und mit Christo überkleidet (p. 550). Zugleich mit dem Geiste Christi empfangen unsere Seelen die neue Lebenssubstanz, die diesem Geiste eignet, sowie das wahrhaftige Blut des Lebens und das wahrhaftige Fleisch (p. 551).

Denn man muss hier sehr wohl unterscheiden erstens jene allgemeinen göttlichen Geistesgaben, die Gott auch über die Heiden ausstrent, und vermöge deren es allein möglich ist, recht zu handeln mit freudiger Zustimmung des Gewissens, wenn auch noch ohne Kenntniss von Christi Gestalt. Das zweite ist jener besondere Gottesgeist, den der Katechumene aus der Lehre Christi empfängt. Weit höher aber noch steht der Geist, der über den Christen ausgegossen wird in der heiligen Taufe. Auch schon zu den Lebzeiten Jesu war ein Unterschied zwischen dem Geist, den die Predigt Christi brachte, und dem Geist, den erst Christi Auferstehung hervorrief Joh. 7, 39. Sobald jemand in Christo geboren

wird aus Wasser und Geist, so drückt Christi Geist sich tief in ihn ein, es geschieht eine gewisse substantielle Besamung, ein gewisses Anlegen Christi wie einer neuen Hülle: und dazu kommt die Speise des Fleisches Christi und der Trank seines Blutes. Und so wird uns in der Taufe der ganze unversehrte Geist Christi gegeben, wie im Abendmahl sein ganzes unversehrtes Fleisch (*integra caro*). Desshalb sagten wir oben, dass die Wiederburt ihre gewisse innere Ordnung habe, die aus der äusseren Ordnung resultirt, welche uns objektiv vorliegt in den göttlichen Diensten der Kirche, nämlich in der Predigt, in der Taufe und im Abendmahl. Auf diesem Wege soll die Seele Christum erlangen (p. 550).

Bei der dritten Geistesstufe, um die es sich hier handelt, geht eine Einpflanzung der Natur des himmlischen Menschen vor sich in unserer Seele. Christus ist es, der, durch sein heiliges Leben, Sterben und Auferstehen, erst unsere Seele unsterblich macht und unseren Geist zu einem Lebensgeist nach dem Bilde seines unvergänglichen Lebensgeistes, den er uns mittheilt, wenn er sich uns ganz hingiebt. Jenen Odem oder Geist, mit dem Christus jetzt athmet, den haucht er in unseren Herzen aus, indem er seine gesammte Natur uns zu eigen macht. Auf so geheimnissvolle Weise werden wir von oben her aus himmlischen Elementen geboren und von neuem erzeugt und zwar in kraft der Auferstehung Christi, indem uns mitgetheilt wird die unversehrte Substanz jenes Geistes, den Christus durch seine Wiedergeburt aus dem Grabe erhalten hat als einen durchaus unverweslichen Schatz. Diese Unverweslichkeit verbindet Christus substantiell mit unserer Seele, so dass man sagen muss, die Wiedergeborenen haben eine andere Seele als vorher, in Anbetracht der erneuerten Substanz und der ihr neu eingehauchten Gottheit (p. 551). Und diese Umbildung ist nicht etwa eine Schöpfung fromm-erhitzter Phantasie: sondern wirklich wahrhaftig (*vere et realiter*) sind in uns die himmlischen unverweslichen Dinge, gerade so wie sie

Christus jetzt im Himmel substantiell besitzt: und nur vermöge des Besitzes dieser höheren Elemente ist unsere Seele im Stande, dem inwendigen Menschen den Leib Christi selber substantiell zu assimiliren. Nicht könnte der unverwesliche Leib Christi substantiell unserer Seele sich verbinden, wenn in ihr nicht eine Theilnahme an jener unverweslichen geistlichen Substanz constatirt wäre. Denn das ist das gemeinsame Band (*commune vinculum*). Durch ein vergängliches Band wird unsere Seele festgebunden an unsern vergänglichen Leib und durch ein unvergängliches Band wird sie festgebunden an den unvergänglichen Leib Christi (p. 552): eine Lehre von grosser apologetischen Kraft, wenn man bedenkt, dass der sie aufstellt, der grösste Anatom seiner Zeit war: ein Mann, den das XVI. Jahrhundert wegen Glaubensmangels verbrannt hat. -

Wie oft hatte Servet staunend vor den Wundern des menschlichen Leibes gestanden und wie andachtsvoll sind die anatomischen Auseinandersetzungen gehalten, mit denen er in der *Restitutio* die Bibellehre erklärt.¹ Hier steht er vor grösseren Wundern!

„Wunderbar, sagt der Leibarzt des Erzbischofs von Vienne, ist in uns die neue Zeugung aus Wasser und Geist, zugleich aus stofflichem und überstofflichem (*super-elementari*). Durch diese Geburt wird uns der Himmel selbst gegeben, eben wie wir dabei aus dem Himmel geboren werden. Solche Elemente werden uns gegeben, wie sie Christus im Himmel hat, himmelerneuend. Sie giebt uns Christus, indem er sich selber ganz uns giebt (p. 552). Man darf hier eben nicht vergessen, dass es sich nicht um eine blossse Besserung oder Ausbesserung des alten Menschen handelt, als wäre der im Grunde gut; überhaupt nicht um irgend ein Stückwerk oder Flickwerk. Sondern die Wiedergeburt ist die substantielle und vollständige Erzeugung eines neuen Menschen (*substantialis et integra novi hominis production*). Diese Neuschöpfung, sagt Servet, ist eben darum unumgänglich,

weil voranging die dämonische Besudelung in den Elementen der Seele selbst. Es wäre Unrecht bei Gott und den Menschen (nefas), wollte man in solch' eine Besudelung den gesammten Christus verwickeln (p. 552).

Mit dieser markigen Idealität des spanischen Bibeltheologen hängt nun auch seine Fassung von der Abendmahlslehre zusammen. „Mit des Leibes und Blutes Christi unverweslicher Speise und Trank kann, sagt Servet, nur der unverwesliche Mensch genährt werden, da die Ernährung die natürliche Assimilation ist (cum nutritis sit naturalis assimilatio). Und diese Ernährung geht um so leichter von Statten, als jener Mensch aus dem Fleisch und Beine Christi wesentlich besteht Eph. 5. 23. 29—32. So ist denn der neue Mensch aus unvergänglichem Samen wahrhaft (vere) gezeugt, unvergänglich in Christo gegründet und mit unvergänglicher Speise wahrhaft ernährt. Wie soll denn auch der neue Mensch nicht unsterblich sein, da ja jener alte Adam bei seiner ersten Geburt schon unsterblich war? Ist er denn nicht weit edler noch als jener? (p. 553). Ueberlege dir, fährt der spanische Arzt fort, aus welchen Elementen jetzt im Himmel substantiell besteht der Leib Christi selber und sein lebenbringender Geist? Daraus wirst du einsehen, welch' eine Zusammensetzung aus seinem Geist und Fleisch der neue Mensch haben muss, der Christo anhängt, wie die Rebe am Weinstock, mit ihm verbunden zu einer Substanz (p. 554).

Mit Paulus unterscheidet Servet nun den neuen Menschen in dem Wiedergeborenen von dem Wiedergeborenen selbst (Röm. 7), insofern letzterer neben dem Himmel immer noch ein gut Stück Welt in sich trägt, so lange der alte Adam nicht völlig begraben ist. „Der inwendige Mensch, sagt Servet, kann niemals sündigen. Wir aber sündigen häufig und mannichfaltig. Dann wird nicht gleich der inwendige Mensch mit verdorben, sondern in Christo verbirgt er sich gewissermassen und wird bewahrt, indem Christi Langmuth ihn unterstützt. Denn viele

Sünden decket die Liebe und die Gnade Christi (p. 555). Alle Sünden werden denen, die Christum recht darum bitten, vergeben. Wenn aber die Reulosigkeit anhält, so weicht, immer wieder zu seinen bestimmten Zeiten zur Busse treibend, Christus nach und nach völlig zurück. Dann führt die Sünde, die an sich keine Todsünde war, zum Tode, indem immer das Fleisch den von Christo angetriebenen Geist besiegt. In langwierigem Kampfe werden wir nach und nach zum Tode geführt (p. 556). So lange unser inwendiger Mensch in uns bleibt, bleibt auch die Gerechtigkeit und die Gnade Christi: und so lange sind die begangenen Sünden verzeihbar (p. 557). Anders ist es bei der Sünde wider den heiligen Geist. Da stirbt sofort der inwendige Mensch. Unsterblich und unverweslich heisst in uns der inwendige Mensch, wie Adam vor der Sünde: insofern er nämlich in Unsterblichkeit sich erhalten konnte, wie auch Adam es konnte, weil hier wie da Wahlfreiheit bestand und die Macht, sich frei zu entscheiden (p. 555). Insofern heisst der neue Adam gerade wie der alte nur bedingungsweise unsterblich und verweslich (p. 556). Niemand wird die weittragende ethische Kraft dieser Anschauung verkennen.

„Da nun unser inwendiger Mensch nichts anderes ist, als Christus selbst, wie überhaupt Christus im Reich der Himmel alles ist in allen (Col. 3, 11), so wäre es natürlich, wollte wer sich rühmen, er sei Christo gleich (p. 557). Vielmehr haben wir dankbar anzuerkennen, sagt Servet, dass von Christo selber je und je unser Ruhm stammt und wir ihm dafür unendlich verpflichtet sind, auch in der zukünftigen Welt (p. 558). Unsere Geburt stammt von der Creatur, Christi Geburt aus der Substanz Gottes. Auch besteht unser inwendiger Mensch aus der göttlichen Natur Christi und aus der menschlichen Natur unseres Geistes, so dass wir desswegen mit Recht heissen Theilnehmer an der göttlichen Natur, 2 Petr. 1, 4. Unser inwendiger Mensch ist wahrhaft himmlisch. Vom Himmel kommt er, aus Gottes Substanz, aus Christi göttlicher Substanz. Nicht aus den Säften des Bluts, nicht

aus dem Willen des Fleisches ist er geboren, sondern aus Gott Joh. 1. 12. 15. Unser inwendiger Mensch ist gerecht, gerecht geboren, gerade wie Christus gerecht geboren ist und immerdar in der Gerechtigkeit wohnt. Unser inwendiger Mensch ist Gott, sowie Christus Gott ist und der heilige Geist Gott ist. Der eine Christus ist in den vielen, und macht uns zu Christ's und zu Göttern Joh. 4. 14. 17. 11 ff. Sach. 12. 8. 10. al. (p. 558). Und alles, was Christus weltgeschichtlich erfahren hat, das erfahren wir in uns von neuem. Das ganze Leben der Gläubigen ist eine inwendige Widerspiegelung des Lebens Jesu. Und durch unsere eigenen Herzenserfahrungen werden hinwiederum die Thatsachen seines Lebens für uns heller erleuchtet. Wer in sich Christum erkennt, der nimmt den Auferstandenen wahrhaftig wahr und weiss, dass er nach seinem Gleichniss auferstehen muss (p. 548). Alle eschatologischen Thatsachen, die uns bevorstehen, werden in den sittlichen Thatsachen, die wir in uns erleben, vorgebildet, verbürgt und erläutert. Und hinwiederum verhilft uns zu der inneren Erfahrung des Lebens Jesu und bringt uns den rechten Geschmack davon bei (*cujus rei verum gustum*) der Dienst der Kirche den Gott um uns gebreitet hat, mit den Handreichungen der Gnade in der Lehre, Taufe und im Abendmahl (p. 549 ff.).

Das achte Stück in der geheimnissvollen göttlichen Ordnung wird gar leicht übersehen, und ist doch von der grössten Wichtigkeit. Servet meint: die Gabe des heiligen Geistes (*spiritus sancti donum* p. 559 ff.). Jeder Wiedergeborene muss sagen können: „Ich habe den heiligen Geist.“ Aber er hat ihn nicht als Errungenschaft, noch auch als Erbschaft von seinen christlichen Vätern, oder gar als Vorrecht seines Standes, sondern er hat ihn als ein freies Gnadengeschenk. Servet betont auch hier wieder den Unterschied zwischen der Wiedergeborenen eigenem Geist und dem Geiste Gottes. „Der Geist der Gnade, sagt Servet, ist von unserer angeborenen Seele ebenso verschieden wie überhaupt die Wiedergeburt von der Geburt. Jener Geist ist Gott, unsere Seele ist nicht Gott.

Erst durch Vereinigung mit dem heiligen Geiste wird unsere Seele eins mit Gott. Der Seele Lebensgeist und Elemente sind vergänglich. Des neuen Geistes Elemente sind unvergänglich, so wie sie im Himmel jetzt an sich trägt Christi eigener Lebensgeist. Nach den Schilderungen des Wortes Gottes (*ex Dei praescripto*) wird alles Fleisch Seele also erklärt: die Seele ist ein gewisser ursprünglicher Lebensodem in dem Blut. Insbesondere des Menschen Seele ist ein gewisser ursprünglicher geistartiger Lebenshauch in dem Blut. Der Geist der Wiedergeburt hingegen ist der neue Hauch der Gottheit, welcher die durch die Wiedergeburt in Christo erneuerten Elemente heiligt (p. 181). Hier mußt du wiederum aufmerken, welche Substanz Christus heute, seinem Geiste nach, im Himmel hat. Denn gerade wie das Wort Gottes persönlich (*hypostatic*) Mensch ist, geradeso auch ist der Geist Gottes persönlich des Menschen Geist. Durch die Macht seiner Auferstehung nun sind alle Elemente des Leibes und des Geistes Christi erneuert, verklärt, unverweslich gemacht worden: und diese alle theilt uns Christus mit in der Taufe und im Abendmahl, indem er ja sich ganz uns mittheilt (p. 182). Vor der Menschwerdung des Wortes war jene substantielle Daseinsweise, die man heiligen Geist nennt weil sich Gott den Heiligen darin geistig mittheilt, mit keinem Menschengeiste noch so persönlich (*ita hypostatic*) vereint gewesen. Seitdem aber ist er unaufhörlich mit dem Geiste Christi substantiell vereint. In der Auferstehung aber sollte er noch einen neuen Geist der Herrlichkeit erhalten, den er noch nicht hatte vor seinem Tode, als er von dem andern Tröster sprach, den Gott verheissen. Und diesen neuen Geist schenkt er uns in der Wiedergeburt, denn er gehört ihm zu eigen (p. 184). Der soll nun das Gepräge seiner Substanz und das Ideal eines Gotteskindes, das er von ihm empfangen, in unsere Herzen prägen und uns die göttliche Ordnung halten lehren, die Christi Lehre vorgeschrieben hat. Auch in diesem Sinne gab Christus seine Seele für uns hin. So ist Christus

die einige Quelle, aus der der heilige Geist auf uns fliessen kann. Der heilige Geist ist das Leben, die Seele und der Sinn Christi (p. 190). Und weil er es ist, der den Sohn in uns bildet, so heisst er „der Geist der Sohnschaft.“ Weil nun dieser Geist der vollen Sohnschaft, der Geist der Herrlichkeit, erst in der Auferstehung Christo gegeben wurde, so nennt uns auch erst der Auferstandene seine Brüder Math. 28. Joh. 20 (p. 191). Erst vermöge dieses Geistes, der in uns ist und in Christo, werden wir substantiell eins mit ihm, wie er eins ist mit dem Vater. Die Seele lebt im heiligen Geist und der heilige Geist lebt in der Seele. Wie Gott in Christo ist und Christus in Gott und wie Christus Gott ist, indem er doch Mensch bleibt (Christus est Deus manens homo): so auch wird unsere Seele in der himmlischen Wiedergeburt durch eine persönliche Einheit „heiliger Geist“ und bleibt doch Seele, wie der Mensch Gott wird und eins mit Gott. Wird doch, nach einer anderen Seite hin, die Luft selber, die wir einathmen, eins mit unserer Seele, sobald sie mit unserem Lebensgeist wesentlich verbunden ist, innen im Herzen (p. 195). Darin liegt wieder ein wunderbares Geheimniss bei der Empfängniss des neuen Menschen aus dem Samen des göttlichen Wortes, dass zunächst durch den lehrenden und tröstenden Geist die Idee des Sohnes tief in unser Herz geprägt wird, und dann erst der Leib selber hinzugefügt wird, Blut, Fleisch und Bein des Sohnes, in des Herrn Mahl (p. 191). Und wie die Kinder in Einem Hause verschieden sind, so hat auch der heilige Geist in sich verschiedene Gaben und Masse für die Wiedergeborenen, je nach der verschiedenen Beanlagung der Seelen. Vom Tage seiner Wiedergeburt macht er mit dem Geiste Petri einen einzigen Geist in ihm aus, und wieder einen andern mit dem Geiste Pauli und noch einen andern mit dem des Johannes: und dennoch sind die unter sich so verschiedenen Geister der Wiedergeborenen ein einziger Geist in Gott (p. 227. cf. 186).

Aber je mehr ihm nun auch der heilige Geist in Christo originirt und in ihm centralisirt wird, wie alles

im Himmelreich — *cogita in solo Christo esse originaliter spiritum sanctum* p. 550 — um so mehr dringt Servet auch auf die Pflicht der Wiedergeborenen sich zu vergewissern, dass sie den heiligen Geist und seine Gaben jetzt schon in sich spüren. Der Geist wird den Wiedergeborenen nicht bloss vorgemalt oder verheissen, sondern wirklich gegeben wird er ihnen, damit sie ihn wirklich haben. Und hinwiederum ist der heilige Geist kein todter Schatz, den man haben kann, ohne dass jemand davon erfährt, noch ist auch das Erfülltsein vom heiligen Geist ein passiver Zustand, sondern der heilige Geist ist Gottes Handlung, Gottes Bewegung in unserm Geiste, Gottes heilige Energie, die da von Grund aus alles erneuert und zur heiligen Vollendung treibt (*de Trinit. error. f. 59^b. 85^a. 86^a. 110^a al. s.*). Ja wenn ich alle Wirkungen des heiligen Geistes in allen Schriften durchforsche, sagt Servet, so finde ich keine Stelle, in der der heilige Geist jemandem zugeschrieben wird, ohne dass aus bestimmten That-sachen zu Tage läge, dass der heilige Geist in ihm und durch ihn etwas vollbracht hat (*aliquid effecisse* p. 559). Dazu gerade nur giebt Gott den heiligen Geist. Gott thut das nicht, um sich selbst zu bewegen noch auf sich selber reale Wirkungen zu erzielen, sondern um die Creatur zu bewegen (p. 680). In uns soll der Wille Gottes lebendig werden, wie er in Christo die treibende Kraft war und die Speise (p. 684). Dazu hat Gott den heiligen Geist bestimmt, dass er hier alles beleben soll für die Ewigkeit, insbesondere durch Heiligung des menschlichen Herzens und Lebens (p. 705).

Um nun diese Bewegung des Menschensinnes von oben sinnbildlich darzustellen und gewissermassen objektiv auch angesichts des Dritten zu verbürgen und zu vermitteln, dient als letztes Stück für die geheimnissvolle Ordnung der Wiedergeburt die Handauflegung (p. 561 ff.). Gott ist es, der durch Christum dem seine segnende Hand auflegt, dem er gleichzeitig im Herzen bestimmte Gaben des heiligen Geistes übergiebt. Mit blossen Verheissungen kann man die Wiedergeborenen nicht abspesen. Es sind Gaben,

die uns Noth thun, und die Gott in der reichhaltigsten Auswahl, je nach den verschiedenen inneren und äusseren Umständen seinen Wiedergeborenen schenkt, Röm. 1, 11. 29. 12, 6. 1 Cor. 1, 7. 7, 14, 1. 12, 31. Eph. 4, 7. 1 Tim. 4, 14. 2 Tim. 1, 6. Jac. 1, 17. al. Erst durch diese Gaben gewinnt das Himmelreich Fleisch und Blut (de justicia regni Christi. Cap. IV). Wo diese Geistesgaben fehlen, da ist die Wiedergeburt verdächtig: da fehlt das göttliche Siegel und Unterpfand für das neue Leben. 2 Cor. 1, 22. 5, 5. Eph. 1, 14. Wenn die Kirche nichts mehr zu geben hat, dann fällt freilich die von Christo eingeführte und von allen Aposteln beobachtete Sitte der Handauflegung fort. Wo aber die Handauflegung kräftig ist, da finden sich auch unter den segnenden Händen sofort die ersehnten Himmelsgaben ein (Restit. 561—564).

Der Geist ist zum Handeln da. Alles Handeln aber wird durch die Hand vermittelt. Gottes Hand kommt über uns und berührt uns Haupt und Herz. Gottes Hand thut Wunder 1 Kön. 18, 46. Jes. 59, 1. 66, 14. Luc. 1, 66. Marc. 5, 23. 7, 32. 8, 23. Act. 25, 8. Marc. 16, 18. 2 Kön. 4, 34. Math. 9, 18 al. s. Unter dem Gebet der Handauflegung kommt das neue Licht zum neuen Amt, kommt der Glanz der neuen Würde 2 Mos. 29, 10. 4 Mos. 8, 10. Act. 6, 6. 13, 3. 19, 6. 8, 18. 19. 1 Tim. 4, 14. 5, 22. 2 Tim. 1, 6. „Wie nun bei den natürlichen Handlungen, sagt Servet, alles Handelnde (omne agens) sich ein Leidendes assimilirt, conformirt und unirt: so nimmt bei den himmlischen Handlungen Gott uns in seine Aehnlichkeit, Gestalt und Einheit auf, während äusserlich (am Himmel oder an den Häuptern oder an den Zungen) sein Feuer flammt und innerlich sein Geist ausgegossen wird: Alles Werde, von der ersten Schöpfung an, ist eine solche Ausgiessung von Licht und Wahrheit, die den Menscheng Geist erleuchten, gottähnlich machen und mit Gott vereinigen soll. Die erste Gottesberührung, den ersten himmlischen Lichtblick erhielt der Mensch, als Gott ihm, behufs Einigung in der Natur, dem erdigen Sohne, seinen Geist einblies. Das zweite Mal war es, wo, behufs

Einigung in der Gnade. Gott in reichstem Maasse seinen Pfingsgeist ausgoss über alles Fleisch; sein Bild innen erneuernd mit höherem Glanz. Das dritte Mal wird das sein, wo, behufs Einigung in der Herrlichkeit, wir ihn schliesslich schauen werden, wie er ist, in seinem unnahbaren Lichte, das kein Auge gesehen hat, auch kein Engelsauge, auch keine seligen Geister, sondern Christus allein (p. 587).

„Die Apostel schreiben uns jetzt schon Vollendung zu und erweisen uns als die vollkommenen, da ja die Gaben Christi in uns vollendet sind und seine Vollkommenheit uns mitgetheilt worden ist. 1 Cor. 1 und 2 und 14; 2 Cor. 3. Eph. 6. Col. 1 und 4. Hebr. 5. 6. 7. 9. 10 und 12. Jac. 1 und 3. 1 Petr. 1. 1 Joh. 2 und 4. Nur an der einen Stelle Phil. 3, 12 und 15 nennt sich Paulus zugleich vollkommen und unvollkommen. Unvollkommen in Anbetracht der Auferstehungs-Herrlichkeit; vollkommen in Anbetracht der empfangenen Gaben Christi“ (p. 607). „Und so gestehe auch ich zu, sagt Servet, dass die Wiedergeburt nicht in Einem Moment vollendet wird. Indess angefangen muss sie werden zu einer bestimmten Zeit, und zwar so lange der Mensch noch fähig ist, die Worte des Lebens anzunehmen, glaubensfähig: denn der Glaube ist die Thür der Himmel (*fides ostium coelorum*). Oder giebt es nicht eine bestimmte Zeit, wo jemand berufen wird? wo er aus einem Ungerechten gerecht wird? aus einem Ungläubigen gläubig? Ja es giebt eine bestimmte Zeit, wo jemand bekehrt wird und durch Christum geheilt und von den Sünden freigesprochen, wie Christus selber sagt. Math. 13 und Marc. 4. Es giebt eine bestimmte Zeit für die Sinnesänderung und Umwandlung Eph. 2. Col. 1 und 2 al. Und wenn nun auch, sagt Servet, nicht immer in der Stunde der Taufe oder des Abendmahls die Wirkung folgt, die wir erwartet hatten, so müssen wir doch bei ihrer Darreichung die persönlichen Zeitumstände des Petenten berücksichtigen, weil sie eben eingesetzt sind zur persönlichen Aneignung des Heils (p. 613). Darum soll ja keiner warten mit seiner Bekehrung

und sich damit getrösten, er stehe ja noch im wahren Glauben an den Versöhner, so seien auch seine Sünden verzeihlich. „Verzeihlich, allerdings. Aber hüten müssen wir uns, dass wir uns nicht durch den blossen Titel des Glaubens verführen, ohne den lebendigen Glauben vom todten zu unterscheiden: was heut zu Tage hier und da geschieht. Allerdings ist das wahr, dass wir so lange nicht zum Tode sündigen können, als der Glaube in uns nicht ausgelöscht ist.“ Aber der todte Glaube hat keine Funken und keine Gluth. „Und selbst wo der Glaube lebt, bewirken doch unsere Sünden, dass wir im Himmelreich geringer gehalten werden, als andere, die öfter siegen. Und zuletzt führen auch die verzeihlichen Sünden dennoch zum Tode (p. 642). Doch wie, ist denn das ein härter Joch, als das, was die Juden trugen, und ist denn unser Weg schmäler, den uns Christus führt? Servet antwortet sich: Gebote, schwieriger als die im Gesetze waren, schreibt uns Christus allerdings vor Math. 5. Denn schwer und hart sind dem Fleische die Dinge, welche in uns der Geist Christi thut, der in allem dem Fleische zuwider ist und das Fleisch zerknirscht. Für das Fleisch ist jener Weg des Geistes nicht bloss eng und schwierig, sondern geradezu unmöglich, wie Christus sagt: sie werden eingehen wollen, aber nicht können. Sobald du aber eingetreten bist, macht dir der Geist alles leicht, alles angenehm, alles lieblich, alles ergötzlich für den inwendigen Menschen. Unser Fleisch sagt: das ist eine schwere Last. Er aber sagt: Mein Joch ist sanft und meine Last ist leicht (p. 645). Durchweg und ununterbrochen alles das halten, was er uns befohlen hat, das ist jetzt unmöglich, wie jenes halten unter dem Gesetz unmöglich war. Denn da unser Fleisch vom Satan selber unterdrückt ist, so hat das Fleisch seine Momente, wo es uns bewegt, oft zu unserem Verderben: ebenso hat für sich hinwiederum der Geist seine Momente, immer uns zum Heil. In bestimmten Augenblicken wird uns durch den Geist gegeben, dass wir gefesselt werden von der Lieblichkeit der himmlischen Dinge und dann nichts Fleischliches

begehren. Vom Himmel wird uns bisweilen gegeben, lauter und rein von innerstem Herzens-Grund zu lieben, und so das Gesetz zu erfüllen (p. 647). Darum thut aber doch den Wiedergeborenen und durch den Glauben Gerechtfertigten eine täglich neue Sündenvergebung noth (*peccatorum quotidiana remissio*). Der durch die Sünde verletzte Geist des Glaubens muss hergestellt werden, durch die Gnade, die wir in der täglichen Busse uns gläubig erwerben (p. 658). Die erste Busse und Sündenbekenntniss führt den Menschen vom Tode zum Leben: die zweite Busse erhält den sterbenwollenden Menschen lebendig gegen den zweiten Tod (p. 659). Der aber, welcher die Lebenskraft giebt und alles herstellt ist immer Christus, durch seine Geburt in's Fleisch das Vorbild für unsern Wandel; durch seiner Auferstehung Kraft der Erstgeborene in der Wiedergeburt (p. 226 ff. al. s.).

So lehrte Michael Servet, dessen letztes Wort aus den Flammen zu Genf war „Jesu, du Sohn des lebendigen Gottes, erbarme dich meiner!“

Wenn man nun oft gesagt hat, und wohl mit Recht, dass sich in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts, alle täuferischen and sektirerischen Elemente in dem spanischen Bibelforscher concentriren, und in ihm zum vollsten Ausdruck gelangen: welch' ein Heer von Zeugen tritt dann unter Michael's Leitung in den Kampf ein für die Nothwendigkeit, Möglichkeit und wunderbare Herrlichkeit der Wiedergeburt, in den Kampf wider die Sünde und die ganze satanische Welt! — Mag die Kirche bisweilen solche Bundesgenossenschaft verschmähen: das Reich Gottes verschmäht sie nicht. Umfasst doch die Kirche alle die Getauften, die in der Kirchengenossenschaft verbleiben: das Reich Gottes aber alle Wiedergeborenen, die Gott in seiner Gnade erhält. Nur selig!

Zwei Glaubensphilosophen.

Von

Otto Pfleiderer.

I. Hamann.¹⁾

Es ist ein charakteristischer Zug der deutschen Geistesentwicklung und ein Grund des ausgezeichneten Reichthums unserer Literatur, dass in Kunst und Wissenschaft nie eine einzige Richtung auf die Dauer die Alleinherrschaft zu behaupten vermochte, dass vielmehr entgegengesetzte Richtungen meistens gleichzeitig auftraten und einander gegenseitig ergänzten. Gleich an der Schwelle der neuen Literaturepoche traten gegen Gottsched's pedantische ästhetische Gesetzgebung die Schweizer Bodmer und Breitinger als Anwälte der freien naturwüchsigen Empfindung und Phantasie in die Schranken. Zu Lessing's verstandes-scharfer, klärender und sondernder Kritik gesellten sich Klopstock's empfindungselige und im Erhabenen schwärmende Muse und Wieland's leichtgeschürzte, formvollendete Grazie. Vom letzten Drittel des vorigen Jahrhunderts an drehte sich der heisse Kampf der Geister immer bestimmter um den Gegensatz zwischen Aufklärung und Genialität, zwischen Reflexion und Unmittelbarkeit, zwischen nivellirender abstrakter Regel und freier Individualität, zwischen dem Streben des Verstandes nach klarer und bestimmter, wenn auch begrenzter Wahrheit und dem Streben der Phantasie in's Unendliche, Schrankenlose, aber auch Unbestimmte.

1) Aus einem Vortrag in der Singakademie zu Berlin überarbeitet.

Dieser Gegensatz hat sich durch verschiedene Phasen hindurch entwickelt, bis die eine der beiden Richtungen, nachdem sie in den Classikern unter unsern Dichtern und Denkern ihre berechnete Seite durchgesetzt hatte, zuletzt in der „romantischen Schule“ zur Einseitigkeit einer Sekte entartete und erstarrte. Gewiss ist dieser Entwicklungsprozess unseres Culturlebens eines der interessantesten Phänomene für den Historiker und Philosophen; es war wie eine Gährung des Geistes, in welcher sowohl die edelsten Kräfte entbunden als auch zugleich die trübsten Niederschläge abgesetzt wurden. Aber nicht diesen Prozess in seinem Verlauf zu verfolgen, habe ich mir heute zur Aufgabe gesetzt, sondern nur seinen Anfang in's Licht zu stellen an einer Persönlichkeit, in welcher alle die guten und schlimmen, reinen und unreinen Elemente, die später so weit auseinander gingen, noch im buntesten Chaos durcheinanderlaufen.

Zur selben Zeit und in derselben Stadt, wo die Verstandesrichtung des 18. Jahrhunderts ihren Culminationspunkt erreichte in ihrem scharfsinnigsten und reifsten Produkte, in Kant's kritischer Philosophie, tritt die entgegengesetzte Richtung zum erstenmal kampfbereit auf den Plan in einem trutzigen Kämpfen, dessen Hand wider Jedermann und Jedermann's Hand wider ihn: in Hamann, dem Magier vom Norden. Er gehört vor Andern zu den Persönlichkeiten, die bald maaslos überschätzt, bald wieder unbillig verurtheilt werden. Und beides begreift sich sehr wohl bei einem Mann, von dem sein nächster Freund (Jakobi) das Urtheil fällt: dass in ihm in wunderbarem Grade fast alle Extreme vereinigt gewesen, dass er ein wahres All sei von Gereimtheit und Ungereimtheit, von Licht und Finsterniss, von Spiritualismus und Materialismus. Schon einfach als psychologisches Phänomen ist ein solcher Charakter interessant; noch mehr verdient er unsere unbefangene, von Sym- und Antipathie unbestochene Betrachtung dadurch, dass er das ausgeprägteste Prototyp einer grossen geschichtlichen Culturrichtung nach ihren Licht- wie Schattenseiten darstellt. „Wer ihn nicht als

Gestirn betrachten will, sehe ihn als Meteor an, ein Phänomen bleibt er immer“, sagen wir mit Herder.

Johann Georg Hamann wurde am 27. Aug. 1730 in Königsberg als Sohn eines geachteten Bürgers und Chirurgen geboren. Die Natur hatte ihn offenbar auf ein einseitig concentrirtes Innenleben von Anfang angelegt, denn in allem Aeussern hatte sie ihn stiefmütterlich ausgestattet. Eine schwere Zunge machte ihn unbehülftlich im Verkehr; in der Kurzsichtigkeit seines Auges lag „ein Vorhang vor dem Schauplatz der Natur“ und im schlechten musikalischen Gehör „ein Riegel vor dem schönsten Hörsaal unserer Zeit.“ Aber diesen Abgang an sichtbaren und hörbaren Eindrücken suchte er frühe schon zu ersetzen „durch eine Lüsterheit nach intellektuellen Einsichten.“ Die angeborene Lesewuth wurde durch die Erziehung nicht gezügelt sondern begünstigt; der Unterricht, dem es an Methode und systematischer Ordnung fehlte, überfüllte den jungen Kopf so sehr mit Stoff, dass „sein Gehirn einer Jahrmarktsbude voll neuer Waaren glich.“ Dieser „Wirbel“, den er schon auf die Universität mitbrachte, wurde hier beim Durcheinanderstudiren aller möglichen Fächer natürlich nicht besser. Zu einem bestimmten Fachstudium konnte er sich weder jetzt noch später entschliessen und er erklärt diess selber sehr bezeichnend aus seinem „Eigensinn, Nichts oder Alles zu thun“; das Mittelmässige sei seine Antipathie; die Wissenschaft möge er am liebsten nur als Gemüthsergötzung betreiben; ein Gelehrter in einem einzigen Zweige zu sein, widerspreche seiner Neigung und zur hinlänglichen Ausbreitung über alle fehlen ihm die Kräfte.

Auf den Hofmeisterstellen, die er nach dem Abgang von der Universität antrat, hatte er mehrfach die bei solcherlei Naturen gewöhnliche Erfahrung zu machen, dass ein hochgespannter Idealismus bei gänzlichem Mangel an Welt- und Menschenkenntniss zu Enttäuschungen führt, nach welchen das verletzte Selbstgefühl sich spröde in sich selbst zurückzieht und Misstrauen fasst gegen alle Welt, auch gegen die besten Freunde. Solche hatte Hamann

im Hause des Kaufmanns Behrens zu Riga gefunden. So überschwenglich er die Freundschaft dieser edlen, gutherzigen Menschen preist, konnte er sich doch ihrem Genuß nicht überlassen; Unklarheit über sich selbst und Misstrauen gegen Andere, Drang nach Mittheilung und Unfähigkeit, sich aufzuschliessen, peinigten ihn gleich sehr. Dieser Zustand der inneren Zerrissenheit besserte sich auch nicht, als er im Auftrag dieses befreundeten Hauses eine Reise nach London machte; im Gegentheil brachten ihn hier das Gefühl der Fremde und geschäftliche Misserfolge so sehr um allen Halt, dass er in ein wüstes, zügelloses Leben verfiel und die Mittel seiner Freunde leichtsinnig verschleuderte. In diesem nach aussen und innen gleich traurigen Zustande sucht und findet er seinen Trost in der Bibel; die Geschichte des Volks Israel erscheint ihm als die seines eigenen Lebens, der Brudermord Kains als Bild seiner eigenen Sünde, des Brudermords am eingebornen Sohne Gottes, zugleich aber wird er sich des Geheimnisses der göttlichen Liebe und der Wohlthat des Glaubens an Christum bewusst.

Diese von ihm selbst erzählte Geschichte seiner Verirrung und Bekehrung erinnert in mehrfacher Beziehung an die ähnliche in Augustin's Bekenntnissen; auch in der Wirkung treffen beide zusammen: der sittliche Mensch war gerettet und hatte seinen Halt gefunden in positivem Glauben; aber der moralische Halt wurde dann auch zur intellektuell bindenden Auktorität und das Bewusstsein der eigenen moralischen Schwäche wurde zum Misstrauen gegen die menschlichen Geisteskräfte überhaupt, zum Vernunft-hass auch in rein theoretischen Dingen. Das zeigte sich sogleich in den „biblischen Betrachtungen“, die Hamann noch in London schrieb. Derselbe Mann, der vor Kurzem noch im Sinne Rousseau's für Freiheit und Menschenrechte gegen gesellschaftliche Vorurtheile plaidirt hatte, erklärt es jetzt für den grössten Missbrauch und Widerspruch der Vernunft, wenn sie selbst Wahrheit offenbaren wolle, und dabei die Offenbarung Gottes in der Schrift, die mit der in der Natur gleich unfehlbar sei, ausser Acht lasse oder

zwischen beiden (also z. B. Naturgesetz und Wundergeschichte) einen Widerspruch finden wolle. Merkwürdig ist als Zeichen seiner Selbsterkenntniß und Ehrlichkeit das Bekenntniß, dass nach seiner Bekehrung der Sauerteig des Aberglaubens und der Heuchelei eine Gefahr für ihn gewesen, der er nur durch besonnener Freunde Umgang entgangen sei.

Nach der Rückkehr von England fand er zunächst wieder im Behrens'schen Hause sein Unterkommen, wo man die Londoner Schulden auf der Freunde Rechnung ihn nicht entgelten liess. Doch kam es bald darauf aus verschiedenen Gründen, unter andern weil seine Werbung um die Schwester seiner Freunde zurückgewiesen wurde, zum völligen Bruch dieser Freundschaft, und nun zog Hamann zu seinem alten Vater und blieb, so lange derselbe lebte, ohne Berufsbeschäftigung bei diesem. Nach seinem Tode bewarb er sich um eine Stelle beim Zollamt, wurde erst Sekretär, später Paekhofverwalter — eine Stelle, die ihm immer noch Musse liess zu seinen gelehrten Beschäftigungen, aber freilich auch nur ein dürftiges Auskommen für die sich mehrende Familie gewährte. Hamann hatte nämlich eine sogenannte „Gewissensehe“ eingegangen mit seines Vaters Magd, einem braven aber völlig ungebildeten Bauernmädchen, dessen vollblütige blühende Jugend auf seine sinnlich reizbare Natur einen unwiderstehlichen Eindruck gemacht. Will man auch über diesen Schritt kein Verdammungsurtheil sprechen, so wird man doch immerhin ihn charakteristisch finden dürfen, einmal als Zeichen der stark sinnlichen Natur Hamann's, und dann als Beweis jener genialischen Ungenirtheit um Sitte und Ordnung der Gesellschaft, wie sie später einer der hervorstechendsten Züge der romantischen Schule wurde.

Während seiner berufslosen Mussezeit im Hause seines Vaters entstanden die ersten literarischen Arbeiten Hamann's von allgemeiner Bedeutung, die seinen Namen in weitem Kreisen bekannt machten. Den Anlass dazu hatte kein Geringerer gegeben als Kant, der ihn zum Mitarbeiter an einer gemeinsamen Arbeit, einer Physik

für Kinder, hatte gewinnen wollen. Hamann hatte dazu keine Lust und schrieb zur Motivirung dieser Ablehnung seine Abhandlung: „Denkwürdigkeiten des Sokrates“, in welcher er seinen Glaubensstandpunkt gegenüber der Vernunft und Philosophie erstmals energisch geltend macht. „Unser eigen Dasein“, heisst es hier (W. W. II, 35), „und die Existenz aller Dinge ausser uns muss geglaubt, und kann auf keine andere Art ausgemacht werden. Was ist gewisser, als des Menschen Ende und von welcher Wahrheit gibt es eine bewährtere und allgemeinere Erkenntniss? Niemand ist gleichwohl so klug, solche zu glauben, als der von Gott selbst belehrt wird, dass er sterben müsse. Was man glaubt, hat daher nicht nöthig bewiesen zu werden, und ein Satz kann noch so unumstösslich bewiesen sein, ohne desswegen geglaubt zu werden. Der Glaube ist kein Werk der Vernunft und kann daher auch keinem Angriff derselben unterliegen, weil Glauben so wenig durch Gründe geschieht, als Schmecken und Sehen.“ „Wie das Korn aller unserer natürlichen Weisheit verwesen, in Unwissenheit vergehen muss und wie aus diesem Tode, aus diesem Nichts das Wesen und Leben der höheren Erkenntniss neugeschaffen hervorkeime, so weit reicht die Nase eines Sophisten nicht. Was ersetzt bei Homer die Unwissenheit der Kunstregeln, die ein Aristoteles nach ihm erdacht? Was bei Shakspeare die Unwissenheit jener kritischen Gesetze? Das Genie ist die einmüthige Antwort. Sokrates hatte also gut unwissend sein; er hatte einen Genius, auf dessen Wissenschaft er sich verlassen konnte, den er liebte und fürchtete als seinen Gott, an dessen Frieden ihm mehr gelegen war als an aller Vernunft der Egyptianer und Griechen, dessen Stimme er glaubte und durch dessen Wind der leere Verstand eines Sokrates so gut, als der Schoos einer reinen Jungfrau, fruchtbar werden kann.“ — Wer näher zusieht, dem kann hierbei nicht entgehen, wie verschiedenartige Begriffe Hamann unter dem einen Wort „Glauben“ subsumirt: die unmittelbarste und elementarste Empfindung von Realität, das psychologische Urphänomen jedes (nicht bloss menschlichen) Bewusstseins;

dann eine zur moralischen Maxime gemachte Ueberzeugung, wie die Gewissheit unseres Sterbenmüssens, wenn sie uns zum memento mori wird; dann den ästhetischen Instinkt oder Takt des künstlerischen Genies; endlich das positiv religiöse Fürwahrhalten einer auf Autorität ruhenden Glaubenslehre (letzteres in andern Stellen unzähligemale); nur in dem Gegensatz gegen die Verstandesreflexion und Demonstration kommen alle diese Begriffe überein; in ihrem Positiven aber sind sie himmelweit von einander verschieden; diese Verschiedenheit hat Hamann aber stets ignorirt; weil sich ihm mit den religiösen Vorstellungen Gefühle von höherer Befriedigung verknüpften, so hat er auch den Inhalt jener Vorstellungen für eben solche unmittelbare Realität gehalten wie die Sinnesempfindung, und hat sie daher über den Bereich des verständigen Denkens, Prüfens und Untersuchens entrücken zu dürfen geglaubt. Der wahre Gedanke, dass der subjektive Glaube im religiösen Sinn nicht durch Demonstration erzeugt werden könne, verwandelte sich ihm ohne Weiteres in den ganz andern, dass der objektive Glaubensinhalt nicht zum Gegenstand denkender Untersuchung gemacht werden dürfe. Auch das sokratische „Nichtwissen“, die Kehrseite des Glaubens, hat bei Hamann einen schillernen Sinn; bald ist es im Sinn von Hume's Skepticismus (auf welchen auch Hamann wiederholt lobend sich berufen hat) die Verwerfung des dogmatistischen Scheinwissens, bald im Sinn der jungen Dichterschule die Verwerfung von Regel und Raisonement zu Gunsten des Unbewussten, Naiven, Genialen; bald endlich im Sinn des kirchlichen Autoritätsglaubens die Verwerfung des autonomen Verstandesgebrauchs und verständigen Wissens, sofern es vom Glauben abweicht.

So innig verknüpfen sich hier schon die verhängnissvollen Irrthümer der Romantik mit der Wahrheit der neuen Richtung und dem fruchtbaren Prinzip unserer klassischen Epoche: die Reaktion des ganzen Menschen, zu dem Gemüth und Phantasie wesentlich mitgehören, gegen die einseitige Verstandesherrschaft, und die Auflehnung

des natürlichen, gesunden Empfindens gegen das künstliche Raisonement und den verbildeten conventionellen Geschmack, diese Reaktion war das Wahre und Berechtigte am Standpunkt eines Hamann und seiner Freunde: aber unter der Hand wird ihm und Anderen die Polemik gegen Einseitigkeit des Verstandes zur Verachtung alles Verstandes, alles klaren wissenschaftlichen Wissens und Denkens, und zur Vorliebe für das Unverständige, als wäre dieses an sich schon höhere Weisheit. Wie weit Hamann in letzterer Beziehung ging, davon finden sich allenthalben die sprechendsten Belege. Durch die Vernunft, sagt er, kommt nichts als Erkenntniß der überaus sündigen Unwissenheit: das Amt der Philosophie ist der leibhaftige Moses, ein Zuchtmeister zum Glauben; diese Decke, welche in allen Schulen vor den Herzen der Lehrer und Schüler hängt, hört in Christo auf. Die Kritik ist eine Schulmeisterin zu Christo; sobald der Glaube in uns entsteht, wird die Magd ausgestossen und das Gesetz hört auf. Der geistliche Mensch richtet dann und sein Geschmack ist sicherer als alle pädagogischen Regeln der Philologie und Logik! Philosophische Systeme nun vollends sind ihm blosse Spinnweben, Produkte der Eitelkeit, verfluchter Mechanismus; von Spinoza bekennt er zwar, dass er vor ihm stehe, wie die Ochsen vor dem Berg und sich seit Jahren vergeblich mit ihm quäle, gleichwohl nennt er seine Philosophie eine taube Nuss, ein Lügensystem, Auswuchs unserer verdorbenen Natur, so leichtsinnig, dass ihm davor ekele und er nicht begreife, wie man diese kartesianisch-kabbalistische Juno für eine Göttin ansehen könne. Hume sei wenigstens ein guter Rabulist, noch immer besser, als der jüdische Mückenfänger und kartesianische Teufel (Spinoza) im Gewande des mathematischen Lichts. Von Kant meint er, sein Scharfsinn sei sein böser Dämon, wie Lessing's seiner; seine „reine Vernunft“ und „praktische Vernunft“ seien zwei Hirngespinnste und Idole. Besonders schlimm aber kommt natürlich die Aufklärungsphilosophie weg; Voltaire ist der wahre Lucifer dieses Jahrhunderts: über die bekannten damaligen Berliner Philosophen ergeht

er sich in apokalyptischen Zornergüssen, sie sind ihm „die Nikolaiten“ (Anspielung auf den Buchbändler Nikolai, Freund Mendelssohns, und zugleich auf die in Apocal. 2, 15 verdamnte Sekte); „der, welcher den Schlüssel David's hat, kennt die Lästerung derer, welche sich Schriftsteller von Geschmack und bon sens nennen und sind es nicht, sondern sind von des Satans Akademie“ (dieses apokalyptische Scheltwort konnte sich die Berliner Akademie mit Rücksicht darauf immerhin gefallen lassen, dass der Apokalyptiker selber darunter nichts Geringeres als die paulinische Schule, die Schule des gesetzessfreien, geistigen Christenthums verstanden hatte). Im selben Zusammenhang bekommt dann auch der grosse König Friedrich seinen Hieb; seine Vorliebe für den Geschmack und bon sens der Aufklärungsphilosophen und seine Begünstigung der letztern wird mit Salomos Harem von heidnischen Weibern, die Israels Religion verdorben haben, in Parallele gestellt. Hamann geht endlich in der Consequenz dieses Verstandeshasses soweit, dass er auch die strengste Verstandeswissenschaft, Mathematik und Astronomie, geringschätzig bemängelt und ihre Resultate, wo sie dem Bibelglauben entgegen sind, in Zweifel zieht; auch die Gewissheit der Mathematik, meint er, sei im Grunde eine bedingte, denn sie hänge doch nur an der poetischen(!) Lizenz, metaphysische Punkte, Linien und Flächen, die physisch nicht möglich sind, zu denken; und die Wahrheit der kopernikanischen Weltanschauung ist ihm schon um desswillen, weil ein Voltaire und Hume daran glaubt, verdächtig. Den subjektiven Grund dieses Zweifels gesteht er ein andermal sehr naiv ein: „Als ich Kant versichern hörte, dass man in der Astronomie wegen ihrer Vollkommenheit keine neue wichtige Entdeckung mehr erwarten könne, fiel es mir nur wie im Schlaf ein, dass ich den neuen Hypothesen der Sternkunst so gehässig war, ohne sie zu verstehen(!), dass ich ihnen, ohne zu wissen, warum, nach dem Leben stand, vielleicht bloss, weil sie mich in meiner Andacht störten, womit ich eines meiner liebsten Abendlieder empfand.“ So ist er auch erbost über die Weltweisen.

welche sich in die biblische Schöpfungsgeschichte nicht finden können und daher „lieber den Heiligen in Israel meistern, statt an ihren Schulgrillen und systematischem Geist zu zweifeln.“ Ist's von da noch weit bis zu jener berücktigten Forderung modernster Romantiker, dass die Wissenschaft umkehren müsse?

Viel reiner, wenn auch freilich nie von barocken Einfällen frei, tritt uns Hamann's Geist auf den Gebieten entgegen, wo der Natur der Sache nach das Herz und die Phantasie das Vorrecht hat vor dem Verstand. Seine „*Aesthetica in nuce*“ enthält Kerngedanken, die uns heute nur darum vielleicht weniger grossartig erscheinen, weil sie seither allgemein in succum et sanguinem unserer Bildung eingegangen sind, die aber ein Menschenalter nach Gottsched's dürrer Poetik geniale Entdeckungen waren und als wahre Mauerbrecher und Sturmböcke der titanischen Sturm- und Drangperiode die Vesten der alten Zopfzeit zerschmetterten. „Poesie ist die Muttersprache des menschlichen Geschlechts“, heisst es hier; „Sinne und Leidenschaften verstehen nichts als Bilder“ (was freilich sofort dahin überspannt wird, dass der ganze Schatz menschlicher Erkenntniss und Glückseligkeit in nichts als Bildern bestehen soll!) „Wagt euch nicht in die Metaphysik der schönen Künste, ohne in den Orgien der Leidenschaften und in den eleusinischen Geheimnissen der Sinne vollendet zu sein. Die Sinne aber sind Ceres und Bacchus die Leidenschaften, alte Pflegeeltern der schönen Natur. Die Natur wirkt durch Sinne und Leidenschaften. Wer ihre Werkzeuge verstümmelt, wie mag der empfinden? Eure mordlügenrische Philosophie (die Wolff'sche ist gemeint) hat die Natur aus dem Wege geräumt und warum fordert ihr, dass wir selbige nachahmen sollen? O eine Muse, wie das Feuer eines Goldschmieds! Sie würde es wagen, den natürlichen Gebrauch der Sinne von dem unnatürlichen Gebrauch der Abstraktionen zu läutern, wodurch unsere Begriffe von den Dingen ebenso sehr verstümmelt werden, als der Name des Schöpfers unterdrückt und gelästert wird! Wenn die Leidenschaften Glieder der Unehre

sind, hören sie darum auf, Waffen der Mannheit zu sein? Leidenschaft allein gibt Abstraktionen sowohl als Hypothesen Hände, Füße, Flügel, Bildern und Zeichen Geist, Leben, Zunge. Die Empfängniss und Geburt neuer Ideen, die Arbeit und Ruhe des Weisen, sein Trost und sein Ekel daran liegen im fruchtbaren Schoos der Leidenschaften vor unseren Sinnen vergraben!“ Nach diesem gewaltigen Aufruf, zu den Urquellen der Schönheit zurückzugehen, folgt dann eine um so überraschendere Schlusswendung: „Warum bleibt man bei den durchlöcherten Brunnen der Griechen stehen und verlässt die lebendigsten Quellen des Alterthums? Wir wissen selbst nicht recht, was wir an den Griechen und Römern bis zur Abgötterei bewundern! Das Heil kommt von den Juden! Natur und Schrift sind die Materialien des schönen, schaffenden, nachahmenden Geistes. Wodurch aber wird die erstorbene Sprache der Natur wieder auferweckt und der Geist der Schrift versöhnt? Weder durch dogmatische Gründlichkeit pharisäischer Orthodoxer noch durch dichterische Ueppigkeit sadducäischer Freigeister, sondern durch den Namen Jesu!“ Nun folgt nicht etwa, wie man erwarten könnte, eine Charakteristik der christlichen Kunst im Unterschied von der antiken, sondern durch einander apokalyptische Bilder, Citate aus Kirchenliedern, Aphorismen über Reim und Metrum, über Klopstock und Homer, und endlich schliesst „die Hauptsumme der neuesten und zugleich ältesten Aesthetik“ so: „Fürchtet Gott und gebet ihm die Ehre, denn die Zeit des Gerichts ist kommen!“ Trefflich bemerkt hierzu der französische Gelehrte Joret in seiner kürzlich erschienenen geistvollen Monographie über Herder (S. 159): „Man sieht, wie Hamann die Poesie, die er eben befreien wollte, wieder einschloss in das Heiligthum der Theologie, und man begreift, angesichts dieser seltsamen Irrthümer, wie sehr es nöthig war, dass der weite und wahrhaft humane Geist Herder's die literarischen Theorien seines Meisters aus den engen Schranken, in welche sie dieser eingeschlossen hatte, herausführte.“ — Dasselbe Prinzip übrigens, welches in der Aesthetica in nuce für

die Dichtung geltend gemacht wird, dehnt Hamann später, aus Veranlassung von Hagedorn's „Beobachtung über Malerei“ auch auf die bildende Kunst aus, er sagt: „Wer Willkühr und Phantasie den schönen Künsten entziehen will, ist ein Quacksalber, der seine eigenen Regeln noch weniger kennt, als die Natur der Krankheit. Wer Willkühr und Phantasie den schönen Künsten entziehen will, stellt ihrer Ehre und ihrem Leben als ein Meuchelmörder nach und versteht keine andere Sprache der Leidenschaften als der Heuchler ihre. Wundert euch nicht, dass die schöne Natur der schönen Künste für unsere schönen Geister ein *noli me tangere* bleibt.“

Musste denn nun diess Pathos für das Naturwüchsige und unmittelbar Empfundene statt des Gemachten, Gekünstelten und Reflektirten nicht nothwendig auch auf religiösem Gebiet zu jener Unterscheidung zwischen dem unmittelbaren religiösen Fühlen und der dogmatischen Lehre führen, wie sie recht eigentlich den Angelpunkt der neueren Religionsphilosophie bildete und bildet? Allerdings finden sich bei Hamann höchst bedeutsame Aussprüche hierüber von grösster Tragweite, nur dass Hamann hier noch viel weniger als sonstwo fähig und geneigt war, mit den Consequenzen Ernst zu machen; er macht mit der einen Hand die Religion los von den konventionellen Formen und traditionellen Hüllen, aber nur, um sie mit der andern noch fester in dieselbe einzuschnüren. In einer seiner Potpurri-Schriften („Zweifel und Einfälle über eine vermischte Nachricht der allgemeinen deutschen Bibliothek“) sagt er hierüber: „Gesunde Vernunft und Orthodoxie sind im Grunde der Sache und selbst der Etymologie ganz gleichbedeutend“ (er meint nämlich, gleichsehr nichts nütze). „Unsere Seligkeit hängt ebensowenig von den Stufen der Vernunftmässigkeit und Rechtgläubigkeit (selbst als gute Werke betrachtet) ab, als Genie von Fleiss, Glück vom Verdienst. Da der Glaube zu den natürlichen Bedingungen unserer Erkenntnisskräfte und zu den Grundtrieben unserer Seele gehört, jeder allgemeine Satz auf gutem Glauben beruht und alle Abstraktionen willkührlich sind und sein

müssen, so berauben sich die berühmtesten Spekulanten unserer Zeit über die Religion selbst ihrer Vordersätze und Mittelbegriffe, die zur Erzeugung vernünftiger Schlussfolgerungen nothwendig sind. Weil unsere Vernunft bloss aus den äusseren Verhältnissen sichtbarer, sinnlicher, unstätiger Dinge den Stoff ihrer Begriffe schöpft, um selbige nach der Form ihrer inneren Natur selbst zu bilden und zu ihrem Genuss und Gebrauch anzuwenden, so liegt der Grund der Religion in unserer ganzen Existenz und ausser der Sphäre unserer Erkenntnisskräfte, welche alle zusammen genommen, den zufälligsten und abstraktesten Modum unserer Existenz ausmachen. Daher jene mythische und poetische Ader aller Religionen, ihre Thorheit und ärgerliche Gestalt in den Augen einer heterogenen, inkompetenten, eiskalten und hundemageren Philosophie.“ Wenn wir erwägen, dass Hamann hierbei die damals noch herrschende Philosophie im Auge hatte, die sich in den leersten Abstraktionen und trivialsten Gemeinplätzen über Gott und Unsterblichkeit, Tugend und Glückseligkeit bewegte, so müssen wir ihm in der That völlig darin beistimmen, dass solche Philosophie das wirkliche Wesen der Religion nicht zu verstehen, zumal ihre so wesentliche „mythische und poetische Ader“ nicht zu würdigen vermöge. Und wenn er seinerseits den Grund der Religion vielmehr in unserer ganzen Existenz, statt in dem abstraktesten Modus derselben, dem logischen Denken, finden will und den Glauben zu den Grundtrieben unserer Natur rechnet, seinen Werth nach der Beziehung auf die unendlichen Bedürfnisse und Leidenschaften unserer Natur bemisst: so hat er damit auf den richtigen Weg hingewiesen, den die neuere Religionswissenschaft seit Schleiermacher immer bestimmter betritt, ja manche Hamann'schen Aeusserungen berühren sich mit Sätzen Feuerbach's bis auf's Wort.

Und wie in das Wesen der Religion überhaupt, so hat er auch in das Wesen des Christenthums eine tiefere Einsicht, als die ganze Aufklärungsphilosophie seiner Zeit. „Unter allen Offenbarungen, sagt er, deren die menschliche

Seele oft mehr im Traum als bei wachendem Muth fähig ist, hat keine eine so innige, anschauliche und fruchtbare Beziehung auf alle unbestimmten Fähigkeiten, unerschöpflichen Begierden, unendlichen Bedürfnisse und Leidenschaften unserer Natur, als die christliche. Das im Herz und Munde aller Religion verborgene Geheimniss der Anthropomorphose und Apotheose erscheint hier in der Grösse eines Baums der Erkenntniss und des Lebens. Wenn es den Spekulant an Geist fehlt, die Grundlehren des Christenthums von der Verklärung der Menschheit in der Gottheit und der Gottheit in der Menschheit durch die Vaterschaft und Sohnschaft zu glauben, wenn sich die Nikolaiten der göttlichen Kraft und Weisheit im Worte vom Kreuz schämen, so ist es doch höchst unvernünftig, Wahrheiten, die vermöge ihrer Bestimmung dem natürlichen Menschen Thorheit und Aergerniss sein sollen, desshalb freventlich zu leugnen.“ Merkwürdig, wie sich die Zeiten ändern! Gerade das, was Hamann hier als „das den Spekulant verborgene und dem natürlichen Menschen thörichte Geheimniss“ des christlichen Glaubens bezeichnet, gerade das wurde bald nachher in der spekulativen Religionsphilosophie der Schelling'schen und Hegel'schen Schule zu einer Lieblingsidee, in deren näherer Ausführung freilich die Wege weit auseinandergingen, je nachdem mit der Einheit von Gottheit und Menschheit mehr nur mystisch und mythologisch gespielt oder in begrifflichem Denken Ernst gemacht wurde. — Als Mendelssohn in seinem „Jerusalem“ das Judenthum als einfache moralische Vernunftreligion, die keinen dogmatischen Glauben fordere, darzustellen und das Christenthum dagegen als positive Offenbarungsreligion mit dogmatischen Glaubensgeheimnissen in ungünstiges Licht zu stellen suchte, da bekämpfte Hamann diese allerdings schiefe und ungeschichtliche Betrachtungsweise in seiner Schrift: „Golgatha und Scheblimini“ (der wunderliche Titel spielt echt Hamannisch auf eine gelegentliche Aeusserung Luthers und eine Psalmstelle an). Er führt aus, dass die ganze Geschichte des Judenthums Weissagung gewesen und der Geist dieses

Volks sich mehr als irgend ein anderes mit dem Ideal eines Retters, eines Kraft- und Wundermannes, Goels beschäftigte, ebendaher seine Erfüllung und Vollendung in der historischen Erscheinung des himmlischen Helden liege. „Unglaube im eigentlichsten historischen Wortverstande ist also die einzige Sünde gegen den Geist aller wahren Religion, deren Herz im Himmel und ihr Himmel im Herzen ist. Nicht in Diensten, Opfern und Gelübden, die Gott vom Menschen fordert, besteht das Geheimniss der christlichen Gottseligkeit, sondern vielmehr in Verheissungen, Erfüllungen und Aufopferungen, die Gott zum Besten der Menschen gethan und geleistet; nicht im vornehmsten und grössten Gebot, das er auferlegt, sondern im höchsten Gute, das er geschenkt hat, nicht in Gesetzgebung und Sittenlehre, die bloss menschliche Gesinnung und menschliche Handlung betreffen, sondern in Ausführung göttlicher Thaten, Werke und Anstalten zum Heil der ganzen Welt.“ Hamann will also sowohl das Judenthum wie namentlich das Christenthum nicht bloss als Sittenlehren, sondern wesentlich als religiöse Heilslehren, die sich wie Weissagung zu Erfüllung unter einander verhalten, verstanden wissen. Und damit hat er nicht nur historisch den tieferen Blick verrathen, sondern auch aus seiner psychologischen Anschauung von dem religiösen Glauben, wie wir sie oben kennen lernten, die richtige Consequenz gezogen: denn ist der Glaube ein im Ganzen unserer Existenz wurzelnder Grundtrieb, der auf Befriedigung unserer tiefsten Bedürfnisse abzielt, so muss ja freilich auch in jeder bestimmten Glaubensform oder historischen Religion das specifische Prinzip eben in der Art und Weise jener Befriedigung oder im „Heil“ gefunden werden. Und dass nun das Christenthum eben darin sich als die höhere Religion erweise, dass es das Heil, um welches es allen Religionen zuletzt zu thun ist, nicht bloss verheisst, sondern positiv bringt und wirkt, dass es auch nicht erst fordert und gebietet, ehe es gibt, sondern erst gibt, um fordern zu können: darin hat Hamann das christliche Prinzip tiefer als die Meisten seiner Zeitgenossen

erkannt. Aber wenn nun Hamann dieses religiöse Prinzip des Christenthums ohne Weiteres mit den „göttlichen Thaten, Werken und Anstalten“, von denen die biblisch-kirchliche Lehrform spricht, identificirt, so hat er vergessen, was er in der oben besprochenen Stelle selber ganz treffend über die „mythische und poetische Ader“ der Religion gesagt hatte; so wird ihm dann der Glaube an den religiösen Gehalt ohne Weiteres zum Glauben auch an die mythische Form und der Unglaube an diese erscheint ihm (und wie Vielen mit ihm!) als „Sünde wider den Geist der Religion!“

Wir sehen hier recht eigentlich in die Genesis der Glaubensreaktion hinein, welche bei den Romantikern in ihren kirchlichen Neigungen zur Reife kam. Aber wir würden sehr irren, wollten wir diese neue Gläubigkeit als einfache Rückkehr zum ungebrochenen Glauben der Väter verstehen. Dazu waren diese Romantiker alle und Hamann vornean viel zu sehr Kinder ihres Jahrhunderts, von seinen Kulturelementen erfüllt und von seinem Geist der Subjektivität angesteckt, als dass sie zur vollen Hingebung an die objective Glaubenstradition der Kirche sich hätten entäussern können. War ja doch die Auflehnung des individuellen Fühlens wider die nivellirende Vernunft-Uniform des Aufklärungssystems das tiefste Motiv ihrer ganzen Opposition wider diese letztere; wie hätte nun jenes reizbar-eifersüchtige Selbstgefühl sich bei der Glaubensuniform des kirchlichen Systems befriedigt finden können? Vielmehr verachtete es dieses so souverän, wie jenes, ohne doch einen neuen höheren Standpunkt über beiden, über Aufklärungsvernunft und Kirchentradition, finden zu können. Daher von nun an jenes Schaukelsystem zwischen Glaubenwollen und Nichtglaubenkönnen, zwischen Verachtung der Vernunft und wieder Verachtung der Autorität, zwischen genialem Pochen auf eigene Inspiration und wieder kleinmüthigem Sichanklammern an inspirirte Worte der Vorzeit, mit einem Worte jenes Helldunkel der „mondbeglänzten Zaubernacht, die den Sinn [Verstand] gefangen hält“, wie es den Glaubensstandpunkt der Romantik sowohl

von dem ungebrochenen einfältigen Glauben des 16. und 17. als vom klaren und ebenfalls mit sich einigen Unglauben des 18. Jahrhunderts so specifisch unterscheidet.

Auch hierin ist Hamann Vorbild und Vorgänger aller Romantiker; unmittelbar im Zusammenhang der vorigen Stelle, wo er gegen den „Unglauben im eigentlichsten historischen Wortverstand“ polemisirt hatte, fährt er fort: „Dogmatik und Kirchenrecht gehören lediglich zu den öffentlichen Erziehungs- und Verwaltungsanstalten, sind als solche obrigkeitlicher Willkühr unterworfen und bald eine grobe bald eine feine äusserliche Zucht, nach den Elementen und Graden herrschender Aesthetik. Diese sichtbaren, öffentlichen, gemeinen Anstalten sind weder Religion noch Weisheit, die von oben herabkommt, sondern irdisch, menschlich und — unter Umständen — teuflisch. Kirche und Schulwesen haben sich ebenso oft als Kreaturen und Missgeburten des Staats und der Vernunft beiden niederträchtig verkauft, als selbige verrathen.“ Sollte man hieraus nicht den Schluss ziehen dürfen, dass also Religion und Wissenschaft, um von obrigkeitlicher Willkühr nicht behelligt zu werden, von der Einmischung des Staats möglichst unabhängig gestellt werden sollten? Eben diess hatte der edle Mendelssohn in seiner Schrift „Jerusalem“ ausgeführt; der Staat, zeigte er, könne nie ein Zwangsrecht über Gesinnungen haben, da Zwang nur bei Handlungen einen Sinn habe, daher sei auch schon jede Bevorrechtigung und Benachtheiligung einzelner Staatsbürger wegen ihrer Lehrmeinungen ein staatliches Unrecht. Allein unser Mystiker ist soweit entfernt, sich zu dieser naheliegenden Consequenz seiner eigenen obigen Prämissen zu bekennen, dass ihm vielmehr diese verständige Ansicht eben um desswillen, weil sie die grosse Errungenschaft der Aufklärung und die Regierungsmaxime ihres grossen Philosophen auf dem Thron der Hohenzollern war, ein Gegenstand heftigen Widerwillens und polternder Polemik wird; bei solcher Scheidung zwischen Lehrmeinungen und Gesinnungen und Handlungen, zwischen Staat und Kirche werde, sagt er, der Staat ein Körper ohne Geist und Leben.

ein Aas für Adler und die Kirche ein Gespenst ohne Fleisch und Bein, ein Popanz für Sperlinge. Ja, an einer andern Stelle („Zweifel und Einfälle“ etc.) erklärt er geradezu den Gehorsam gesunder Vernunft, den man aufzurichten suche, für eine Predigt offenkundiger Rebellion, wodurch das Band aller Subordination aufgelöst werde, welche ohne Verleugnung und Unterwerfung der Vernunft unmöglich sei; wahre Vernunft müsse die Gesundheit ihrer Stärke in Ausübung und Erfüllung der Gesetze zeigen, ohne über die Schicklichkeit derselben zu klügeln; die klugen Rätke der „gesunden Vernunft und Moral“ (der Aufklärung) verdienen an Bäumen gehängt zu werden etc. Man sieht, wie die Romantik schon hier auf dem besten Wege zur politischen Reaktion ist, die sich freilich um so wunderlicher ausnimmt, wenn man bedenkt, dass die hier als „Rebellion“ bekämpften Maximen der philosophischen Toleranz gerade die der Regierung Friedrich's d. Gr. selber waren. Sollte etwa schon bei Hamann die Unterwerfung der Vernunft unter die Autorität nur unter der Voraussetzung gemeint sein, dass die Autorität seiner eigenen Meinung hübsch sich füge?

Dass Hamann sich an philosophische Fragen nicht ernstlich wagte, ist bei seiner Ansicht über Vernunft und Philosophie selbstverständlich. Nur ein historisch-philosophisches Problem war ihm durch innere und äussere Gründe so sehr nahe gelegt, dass er wiederholt sich damit beschäftigte: die Entstehung der Sprache. Die Berliner Akademie hatte diess Thema als Preisaufgabe gestellt und Herder dieselbe während seines Strassburger Aufenthalts unter vielfacher Zwiesprache mit Göthe, der sich lebhaft dafür interessirte, bearbeitet. Hatte es Herder in dieser Arbeit auch nicht zu bestimmten positiven Resultaten gebracht, so hatte er doch eine treffende Kritik der herkömmlichen Vorstellungen gegeben, hatte insbesondere von der sogenannten „höheren Hypothese“ eines göttlichen Ursprungs der Sprache gezeigt, dass sie in Wahrheit nichts erkläre, da der Mensch, um das erste Wort aus Gottes Mund auch nur zu verstehen, dieselbe Vernunft und

Reflexion anwenden musste, wie wenn er es selbst ursprünglich erdacht hätte; auch erkläre diese Hypothese nicht, warum die Sprache mit den Entwicklungen der menschlichen Gattung selbst sich umbilde. Jene Hypothese sei daher eher schädlich als nützlich und werth gestürzt zu werden. (Später hat Herder seine Ansicht hierin geändert). Hamann erhob sich nun gegen diese Schrift seines Freundes in einer sehr unfreundschaftlich spitzigen Kritik als „Rächer“ der von Herder bekämpften höheren Hypothese. Aber was stellt er Herder's Kritik entgegen? Die Lösung des Räthsels liege, meint er, ganz einfach darin, dass „Gott das Wort war; mit diesem Wort im Munde und Herzen war für den Menschen der Ursprung der Sprache so natürlich, so nahe und leicht wie ein Kinderspiel; denn die menschliche Natur ist vom Anfang bis zum Ende der Tage ebenso gleich dem Himmelreich, als einem Sauerteige, mit dessen Wenigkeit jedes Weib drei Scheffel Mehls zu durchgähren im Stande ist.“ Weiter will er darüber nicht „metagrabolisiren“ (aus Rabelais' Wortfabrik, = schwindeln), sondern, um den Muth der Zuhörer nicht zu ermüden, „sich damit begnügen, das Element der Sprache, das A und O, das Wort gefunden zu haben!“ Dazu bemerkt Joret sehr gut: „Nie hat sich die wissenschaftliche Impotenz des Hamann'schen Mysticismus so offenbar gezeigt wie hier. Welch' ein Unterschied zwischen dieser peniblen und dunklen Periphrase der ersten Verse der Genesis und der zwar mehrfach unvollständigen aber logischen Demonstration von Herder!“ In einer spätern Schrift macht dann übrigens Hamann selber den Versuch, den Ursprung der Sprache aus dem Wesen des Menschen zu erklären, ohne jedoch dabei weiter zu kommen als vorher. Er schickt zwar eine gute Bemerkung voraus, die eine fruchtbare Inangriffnahme des Problems zu verheissen scheint: „Die Philosophie“, sagt er, „habe von jeher der Wahrheit dadurch einen Scheidebrief gegeben, dass sie dasjenige geschieden, was die Natur zusammengefügt hat und umgekehrt. Das menschliche Wesen ist aber Fülle in der Einheit.“ Offenbar sollte

man nun erwarten, dass gezeigt würde oder doch angedeutet, wie aus der Wechselwirkung der mannigfachen Funktionen des in seinem Grunde allerdings einheitlichen, geistig-sinnlichen Menschenwesens die Sprache entstehe. Statt dessen folgt die nichtssagende Bemerkung, dass der Mensch alle seine Glieder und Sinne brauchen und regieren lerne, weil er lernen könne, müsse und wolle; aus dieser Neigung, Fähigkeit und Gelegenheit, zu lernen, ergebe sich der Ursprung der Sprache ebenso natürlich und menschlich, als der aller unserer Handlungen, Fertigkeiten und Künste. Noch einmal kommt er auf dasselbe Problem zurück in der gegen Kant's Kritik der reinen Vernunft geschriebenen „Metakritik über den Purismus der reinen Vernunft.“ Auch hier geht er von einer scharfsinnigen Beobachtung aus: „Entspringen Sinnlichkeit und Verstand als zwei Stämme der menschlichen Erkenntniss aus einer gemeinschaftlichen Wurzel, zu welchem Behuf dann eine so gewalthätige, unbefugte, eigensinnige Scheidung dessen, was die Natur zusammengefügt hat? Werden nicht alle beiden Stämme durch eine Dichotomie und Zwiespalt ihrer gemeinsamen Wurzel ausgehen und verdorren? Sollte sich nicht zum Ebenbild unserer Erkenntniss ein einziger Stamm besser schicken?“ Er hofft, dass ein solcher gefunden werde: „inzwischen auch ohne den Aufgang eines neuen Lucifer aus der Höhe zu erwarten, gibt uns schon die gemeine Volkssprache das schönste Gleichniss für die hypostatische Vereinigung der sinnlichen und der verständlichen Naturen, den gemeinschaftlichen Idiomenwechsel ihrer Kräfte“ u. s. w. Mit der dramatischen Beredsamkeit eines Demosthenes wollte er „dem Leser die Augen öffnen, dass er sähe Heere von Anschauungen in die Veste des reinen Verstandes hinauf und Heere von Begriffen in den tiefen Abgrund der Sinnlichkeit herabsteigen.“ Dass sich aus diesem Gedanken etwas machen liesse, hat Herder in seiner „Metakritik“ gezeigt. Aber Hamann hat nichts daraus zu machen gewusst; er ergeht sich weiterhin in ziemlich nichtssagenden Bemerkungen darüber, wie in der Sprache sinnlicher Laut und geistige Bedeutung

infolge wiederholter Verknüpfung des Wortzeichens mit der Anschauung des Gegenstandes selbst sich verknüpfen, womit weder über den Urprung der Sprache noch über das Problem des Apriorischen und Aposteriorischen in unserer Erkenntniss etwas Wesentliches beigebracht ist. Gleichwohl schliesst er dann mit dem Selbstgefühl eines Propheten: „Was die Transscendentalphilosophie metagrabolisirt, habe ich um der schwachen Leser willen auf das Sakrament der Sprache, den Buchstaben ihrer Elemente, den Geist ihrer Einsetzung gedeutet und überlasse einem Jeden, die geballte Faust in eine flache Hand zu entfalten.“

Diesen letztern Satz hat Hegel in einem trefflichen Aufsatz über Hamann mit Recht charakteristisch gefunden für die ganze Denkart und Organisation dieses wunderbaren und wunderlichen Geistes. „Hamann hat nur die geballte Faust gemacht und das Weitere, für die Wissenschaft allein Verdienstliche, sie in eine flache Hand zu entfalten, dem Leser überlassen.“ Hamann's Denken war in der That immer ein Faustballen, ein Zusammenschliessen des Besondern in eine feste Einheit, die er als wuchtige Waffe aller Abstraktion und Vereinzelung entgegenhält; daher war er auch so begeistert für das von Jordano Bruno entnommene *principium coincidentiae oppositorum*, das er den *principiis contradictionis* und *rationis sufficientis* immer entgegengesetzt hat, da er nach eigenem Geständniss letztere (NB! Die Prinzipien der formalen Logik!) von seiner akademischen Jugend an nie habe ausstehen können. Nur freilich muss er leider gestehen, dass er weder von dieser Antipathie noch von jener Vorliebe den Grund selber recht wisse. Hat er aber nicht einmal ein klares Bewusstsein von der Bedeutung jenes Princip der Einheit der Gegensätze, so dürfen wir uns vollends nicht wundern, dass er es nie zu einer besonnenen und fruchtbaren Anwendung desselben brachte. Um ja nicht einseitig zu werden, um nicht logisch abstrakt zu trennen, was in der Wirklichkeit eins ist, will er lieber gar nicht aus der Einheit heraustreten, nicht vom Allgemeinen

übergehen zu dem Besondern, in welchem jenes doch allein seine konkrete, erkennbare Wirklichkeit hat. Da nun aber doch ohne alles Besondere sich gar nichts Bestimmtes überhaupt sagen liesse, so muss, um doch etwas zu sagen, geradezu zu den zufälligsten Besonderheiten individueller Art, wie subjektiven Ideenassociationen, Vergleichen, Wortwitzen, Anspielungen und Reminiscenzen gegriffen werden. So tritt an die Stelle einer geordneten Entfaltung des Allgemeinen in die objektive Wahrheit seiner besonderen Seiten ein willkürliches Ueberspringen von einem Allgemeinen, das in seiner Unbestimmtheit Alles und nichts besagt, zu einem Chaos von subjektiven Einzelheiten, die als solche nur den Werth von Einfällen — bald geistreichen allerdings, bald aber auch barocken Einfällen — haben. Hamann hat selber diese seine eigenthümliche Weise zu denken, richtig charakterisirt in Aeusserungen wie folgende: „Mein Kopf scheint nichts so gut als im Ganzen zu fassen“; aber auch wieder: „Das Provinzielle gehört wie das Individuelle zum Charakter meines barocken Geschmacks, den ich wohl nicht zu verändern jemals im Stande sein werde.“ „Wahrheiten, Grundsätzen, Systemen bin ich nicht gewachsen; nur Brocken, Fragmenten, Grillen, Einfällen.“ Ihm fehlte, wie Hegel es scharf ausdrückte, das Bedürfniss der denkenden Vernunft, den Gedanken sich in logischer Vermittelung des Besondern und Allgemeinen expandiren zu lassen. Daher sein Widerwille gegen Systeme, die eben diese Entfaltung der Einheit zur geordneten Vielheit darstellen, und gegen Demonstrationen, welche den logischen Zusammenhang zwischen Besondern und Allgemeinem aufzeigen sollen; er „will die beste Demonstration nur so ansehen, wie ein vernünftiges Mädchen einen Liebesbrief“; „jeder Tagedieb demonstriert euch Lügen, dass Bänke und die darauf sitzenden Klötze Gewalt! schreien müssten, wenn sie Ohren hätten.“ Die Quelle seiner geistigen Produktion ist nicht logische Reflexion, nicht verständiges Untersuchen, Prüfen, Verarbeiten, sondern ist Herz und Phantasie; das Pathos, welches gerade sein Empfinden beherrscht, gibt

Impuls und Inhalt, die Vorstellungen, die gerade die Phantasie erfüllen, ob noch so heterogener Art, geben die jeweilige Form. Es ist aus seinem eigensten Wesen heraus gesprochen, wenn er einmal sagt: „Denken, Empfinden und Verdauen hängt alles vom Herzen ab; wenn dieses Primum mobile eines Schriftstellers nicht elastisch genug ist, so ist das Spiel aller übrigen Triebfedern von keinem Nachdruck noch Dauer.“ So nennt er sich auch „einen Menschen, dem die Krankheit seiner Leidenschaft eine Stärke zu denken und zu empfinden gibt, die ein Gesunder nicht besitzt.“ In der That hat das Pathos, aus welchem er seine Inspirationen schöpfte, immer etwas krankhaft Gespanntes, fieberartig Exaltirtes, wie die Ekstase, aus welcher die pythische Seherin ihre Orakel schöpfte. Das war es auch, was ihn von den schönen Geistern ebensosehr unterschied, wie er nach anderer Seite von den wissenschaftlichen Denkern weit entfernt war. Kraft der Empfindung und Phantasie wäre ja wohl an sich das Holz, aus dem künstlerische Heroen geschnitten werden; aber um das wirklich zu werden, bedarf es ausser jenem auch wesentlich des Sinnes für das Maass, für die Harmonie der Form und dieser Sinn fehlte Hamann gänzlich. Wohl theilte er mit den genialischen Geistern der Sturm- und Drangperiode den Anspruch, frei von fremder Regel das eigene Wesen auszuleben und darzustellen in seiner unbeschränkten Eigenberechtigung und unmittelbaren Naturwüchsigkeit; aber das Vorrecht des eigentlichen Genies, durch die innere Wahrheit und Gesetzmässigkeit seines freien Schaffens gesetzgebend für die Andern zu werden — das fehlte Hamann, weil seine Willkühr und Phantasie nicht gezügelt war vom inneren Gesetz der Harmonie und nicht disciplinirt vom Verstandessinn für das Korrekte und logisch Mögliche.

Dass eine Natur wie Hamann gar verschiedene Beurtheilung bei Mit- und Nachwelt erfährt, ist begreiflich: Die Einen lassen sich ebensosehr imponiren von der Originalität der Ideen, dem Reichthum und der Beweglichkeit der Phantasie und auch von der trotzigen

Ungebundenheit und formlosen Kraft der Sprache, als die Andern sich abgestossen fühlen von dem Mangel an Ordnung, an logischem Zusammenhang, an Klarheit der Gedanken und Korrektheit der Sprache. Die Vertreter der Aufklärung sahen über diese Mängel nicht hinweg und ahnten nicht den reichen Geist, der sich hinter der wunderlichen Form barg; die Propheten der Genialität hingegen staunten ihn als den Titanen an, dem alle Ungeschlachtetheit seines Gebahrens natürlich anstehe. Nur Einer derselben hatte neben dem vollen Verständniss für die geniale Kraft Hamann's auch den klaren Blick für die so innig damit verwachsenen starken Mängel, das war Göthe. Er sagt von Hamann: „Das Prinzip, auf welches sich die sämmtlichen Aeusserungen Hamann's zurückführen lassen, ist dieses: Alles was der Mensch zu leisten unternimmt, es werde nun durch Wort oder That oder sonst hervorgebracht, muss aus sämmtlichen vereinigten Kräften entspringen, alles Vereinzelte ist verwerflich. Eine herrliche Maxime, aber schwer zu befolgen! Vom Leben und Kunst mag sie freilich gelten, bei jeder Ueberlieferung durch's Wort hingegen, die nicht gerade poetisch ist, findet sich eine grosse Schwierigkeit, denn das Wort muss sich ablösen, es muss sich vereinzeln, um etwas zu sagen, zu bedeuten. Der Mensch, indem er spricht, muss für den Augenblick einseitig werden, es gibt sonst keine Mittheilungen, keine Lehre, keine Sonderung. Da nun aber Hamann ein für allemal dieser Trennung widerstrebte, und, wie er in einer Einheit empfand, imaginirte, dachte, so auch sprechen wollte und das Gleiche von Andern verlangte, so trat er mit seinem eigenen Styl und mit Allem, was die Andern hervorbringen konnten, in Widerstreit. Um das Unmögliche zu leisten, greift er daher zu allen Elementen, die tiefsten, geheimsten Anschauungen, wo sich Natur und Geist im Verborgenen begegnen, erleuchtende Gedankenblitze, die aus einem solchen Zusammenreffen hervorstrahlen, bedeutende Bilder, die in diesen Regionen schweben, andringende Sprüche der heiligen und Profanskribenten und was sich sonst noch Humoristisches

hinzufügen mag, alles dieses bildet die wunderbare Gesamtheit seines Styls. Kann man nun in seine Tiefen und Höhen nicht mitgehen und seiner Gestalten sich nicht bemächtigen, seine Anspielungen aus der unendlichen ausgebreiteten Literatur nicht verstehen, so wird es um uns nur trüber und dunkler, je mehr wir ihn studiren. In seinen Andeutungen liegt immer ein zweideutiges Doppellicht. Es sind seine Blätter sibyllinische Orakel; jedesmal, wenn man sie aufschlägt, glaubt man etwas Neues zu finden, weil der jeder Stelle einwohnende Sinn auf vielfache Weise uns berührt und aufregt.“ Dieses Urtheil, das treffendste, das gewiss je über Hamann gefällt worden, möge statt aller andern genügen.

Rabbinische Analekten

von

Carl Siegfried.

Als Nachtrag zu meiner kleinen Schrift: „*analecta Rabbinica ad N. T. et Patres ecclesiasticos spectantia. Lipsiae in aedibus B. G. Teubneri 1875*“ erlaube ich mir hier einige verwandte Beobachtungen zu bringen, welche ich der freundlichen Beachtung derer empfehle, welche nicht daran zweifeln, dass auch für das Verständniss des neuen Testaments und der Kirchenväter „aus Nazareth Gutes kommen könne.“

1. Bei Genes 9, 25 stellen schon die Rabbinen die verwunderte Frage **הם חטא וכיזן תקלל אתמהא** und beantworteten dieselbe auf verschiedene Weise. Eine von den in den Midraschim befindlichen etwas abweichende Exegese hat sich bei Josephus erhalten. Er sagt antiquitt. I, 6, 3 *τῷ δὲ Χάμα διὰ τὴν συγγένειαν αὐτῷ μὲν οὐ κατηράσατο, τοῖς δ' ἐχθρόνους αὐτοῦ.*

2. Zu Matth. 5, 18. Lucae 16, 17 vgl. das Sprichwort: **כי יוד קרת קא חזינא הכי** ich sehe hier ein Jota zur Stadt werden = ein geringes Ding bläht sich auf. Kiddusch. 16b.

3. Zu Jacob 1. 6 vgl. aus den hebr. Fragmenten des Sirach (abgedr. b. Delitzsch, Gesch. der jüd. Poesie 1836 S. 204 f., die des Pseudo Ben Sira in Dukes, rabb. Blumenlese 1844 S. 67 ff.) c. 7, 10 **בָּצַר אֶל יוֹרָה (יֹרָה) כל שאין דעתו מיושבת עליו אל תפולל** d. h. jeder der nicht ganz klaren Sinnes ist, soll nicht beten. Indessen die griechische Uebersetzung zu Sirach 7, 10 *μη*

ὀλιγοψυχίᾳ σου *ἐν τῇ προσευχῇ σου* weist auf einen unsrer Jacobusstelle verwandten Sinn: in bedrängtem d. h. ängstlichem Sinne soll man nicht beten sondern mit Vertrauen.

4. Zur Erklärung der schwierigen Stelle Lucae 16, 9 kann vielleicht der Spruch des Ps. Ben Sira dienen: **רחם שויביך ואפילו הם רעים ותן להם ממאכלך כי בעת עמך לדין יעידו עליך** „erbarme dich deiner Genossen selbst wenn sie böse sind und gieb ihnen von deiner Speise, denn in der Zeit da du vor Gericht stehst, werden sie für dich zeugen.“

5. Zu 2 Cor. 9, 7 vgl. Berachot 5^b **אחר המרבה ואחר הממעט** „erbarne dich deiner Genossen selbst wenn sie böse sind und gieb ihnen von deiner Speise, denn in der Zeit da du vor Gericht stehst, werden sie für dich zeugen.“

6. Zu Math. 10, 29—31 ist den Stellen bei Nork, rabbin. Quellen u. Parallelen zu neutestl. Schriftstellen 1839. S. 65 noch hinzuzufügen: Chulin 7^b **אין אדם נוקה אצבעו מלמטה אלא אם כן מכריזין עליו מלמעלה**. Der Mensch stösst sich unten nicht an den Finger, wenn man es nicht oben (im Himmel) über ihn ausruft.

7. 1 Tim. 2, 12 f. 1 Cor. 14, 34 das Weib soll nicht lehren. vgl. Joma 66^b **אין חכמה לאשה אלא בפלך** „Das Weib hat keine andre Weisheit als bei der Spindel“ auch Ephes. 5, 22 ff. Col. 3, 18. vgl. Joseph. c. Apionem II, 24 *γυνὴ δὲ χεῖρον φησὶν ἀνδρὶ εἰς ἅπαντα τοιγαροῦν ὑπακούτω μὴ πρὸς ὕβριω ἀλλ' ἵνα ἄρχηται*.

8. 2 Petri 2, 22. Aus Baba kama 92^b sehen wir dass der Hund dies nur thut, wenn er Hunger hat. **כלבא בכנפיה גלליה** vgl. Prov. 27, 7 „einer hungrigen Seele ist alles Bittere süß.“

9. Lucae 16, 18. Das Heirathen einer Geschiedenen widerräth das talmudische Sprichwort Pesachim 110^b: **לא תבשל בקדירה שבשל בה הברך** „Du sollst in keinem Topfe kochen in dem ein anderer gekocht hat“. —

10. Matth. 7, 16. Trauben an Dornen. vgl. Pesach. 49^a **ענבי גפן בענבי סנה דבר כעור ואינו מתקבל**

11. Matth. 7, 14 vgl. Sukka 45^b **ראיתי בני העולם הבא** **והמה מועטים**

12. Lucae 23, 28 vgl. Moed katon 25^b **בכו לאבלים ולא לאבירה שהיא למנוחה ואנו לאנחה** „Weinet um die Trauern-

den und nicht um den Verlust, denn dieser zog zur Ruhe ein, wir aber zu dem Seufzen.“

13. Matth. 22, 11 ff. vgl. die schöne Schilderung bei Charisi, Tachkemoni Einl. c. 1. 50 ff., dort heisst es von den Seelen: ובצאתם מן הגוף אליהם החיצונה יפשו את-בגדיהם אשר המה משרתים בהם: מבית גנזי המלך יביאו לבוש מלכות אשר לבש בו המלך ובבואם אל-בית המלך בגדי קדש ילבשו והגשים אליהוה יתקדשו לפאר ליוצרים ולרומם לבוראם

14. Bei der Geschichte des Einzugs Christi in Jerusalem erzählen Matth. 21, 8. Marc. 11, 8 man habe Zweige von den Bäumen geschnitten und dieselben auf den Weg gestreut. Johannes 12, 13 spricht bestimmt von *τὰ βῆτα τῶν φοινίκων*. In den Johannescommentaren ist wol darauf hingewiesen, dass etwas Aehnliches am Laubhüttenfest geschah, ohne doch die Consequenz daraus zu ziehen, auf welche mich Hr. Dr. Guedemann in Wien aufmerksam macht, dass nämlich entweder in der evangelischen Tradition eine unwillkürliche Verwechselung des Oster- und Laubhüttenfestes stattgefunden haben müsse, denn nur am letzteren wurde unter Schwenkung von Palmenzweigen das Hallel gesungen (Ps. 118 vgl. Matth. 21, 9 Joh. 12, 13) oder dass man vielleicht absichtlich diese Ceremonie auf das Osterfest übertragen habe, für welche sonst im christlichen Festkreise kein Platz war.

15. Genes. 4, 4. 5. Die Frage woran Kain erkannt habe dass Abels Opfer von Gott gnädig, das seine dagegen ungnädig aufgenommen worden, ist von der Tradition vorherrschend dahin beantwortet worden, dass Gott das erstere durch den Blitz entzündet habe. Wie dies die alttestamentliche Anschauung selbst ist, dass man daran die gnädige Annahme eines Opfers erkennen könne (Levit. 9, 24. Richter 6, 21. c. 13, 19—23. 1 Kön. 18, 38. 1 Chron. 21, 26): so haben auch meist die alten Erklärer die Sache aufgefasst. Theodotion hat *ἐνεπύρισεν*, danach Hieron. quaestt. ad genesin: „unde scire poterat Cain quod fratris munera suscepisset deus et sua repudiasset nisi illa interpretatio vera est quam Theodotion posuit „et inflammavit“

... ignem autem ad sacrificium devorandum solitum venire de caelo et dedicatione templi sub Salomone legimus et quando Helias in monte Carmeli construxit altare.“ — Danach auch Spätere. Raschi ad h. v. ירדה אש ולחכה ויתכן שיירדה אש ודשנה מנחת הבל ולא מנחת קין (Ibn-Esra¹⁾):

Indessen ist die andere Erklärung, dass der grad-emporsteigende Rauch des Opfers ein Zeichen gnädiger Annahme gewesen sei, auch in der jüdischen Tradition nicht ohne alle Anhaltspunkte. Wir lesen Pirke Aboth c. 5, 5: eins der 10 Wunder, welche im Heiligthum stattfanden, sei es gewesen, dass niemals der Wind die Rauchsäule des Opferaltars verweht habe. לא נצחה הרוח את עמוד העשן

16. In Buxtorf's lexicon chald. lesen wir p. 1920 s. v. צלה: „alibi apud Talmudicos ei (sc. arbori צלה) ascribitur impudentia. ubi recensent tres impudentes Judaeum inter homines, canem inter animantia, gallum inter aves. His quidam annumerarunt: צלה באילנות Beza f. 25. 2. Glossa: non novi מה עזות quae impudentia sit huic arbori?“

Die Antwort giebt Tanchuma (Ausgabe Wien 1863) p. 4^b, die Unverschämtheit dieses Baums besteht in der Bitterkeit seiner Früchte. Es heisst dort: es giebt Dinge die bitterer sind als die böse Lust, welche aber durch siebenmaliges Kochen im Wasser allmählich süß gemacht werden. Dahin gehören חרמוס (lupinum) חרדל (sinapis) und צלה (arbor Capparis).

Ist vielleicht hier noch irgend eine verborgene Beziehung zu suchen zu Koheleth 12, 5 wo אֲבִיוֹנָה die Kapper in so räthselhafter Weise erscheint?

17. Zur Namenerklärung von Eva. — Hieron. in de nom. hebr. deutet es: „calamitas aut vae aut vita.“ Vgl. damit Eusebius praepar. evang. l. II c. 3 wo er sagt: „man rufe in den Dionysischen Mysterien Eva Eva [sc.

¹⁾ Buxtorf, lex. s. v. דשן hat blos die Bedeutung cinerem remove, hier aber bedeutet das Wort offenbar: in cinerem convertere.

Eṽa = *Lṽoĩ*, *evoe*], weil sie es gewesen durch welche der Abfall (*ἡ πλάνη*) erfolgte. Auch sei das Zeichen der Orgien die Schlange und der Namen Eva statt mit *spiritus lenis* mit *asper* ausgesprochen bedeute die weibliche Schlange (*ὄφις ἡ θήλεια*).“ Letzteres deutet auf syr. ܠܫܢ die Schlange.

Die beiden überlieferten Sendschreiben des Apostels Paulus an die Gemeinde zu Korinth.

Von

H. Hagge.

Der Kampf, der in der ersten Entwicklungsstufe der korinthischen Gemeinde von dem Apostel, ihrem Stifter, aufgenommen werden musste theils gegen von aussen her eindringende Elemente, theils gegen solche, die noch aus dem Heidenthum mit herübergenommen, beim Uebertritt zum Christenthum nicht vollkommen hatten erstickt werden können, ist ein so wichtiger für die Geschichte der Entwicklung des Christenthums überhaupt, weil er auf dem hervorragendsten Punkte der griechischen Welt geführt wurde, in Griechenland selber, und hier in einer Stadt, deren Bewohner von so glänzenden Naturanlagen waren als je eins der vielen Stämmlein, die aber nur zu sehr auch alle Schattenseiten zeigten, dadurch das herrliche Hellas zerfallen ist. Desshalb ist aber auch das Interesse erklärlich, das die Geschichtsforschung auf Herausstellung und Verbindung der in den beiden uns überlieferten Korintherbriefen gegebenen geschichtlichen Daten verwendet. Zwei Punkte sind es besonders, zu deren Fixirung zu gelangen, man allmählich aufgegeben hat: die zweite Reise des Apostels Paulus und der zweite Brief, der zwischen den (uns überlieferten) ersten und zweiten Korintherbrief gehört. Bestimmtes hierüber anzugeben scheint, wie gesagt, nach allen vorangehenden Versuchen unmöglich zu sein, nur als geforderte Facta sind sie hinzustellen. Den

zweiten Punkt vornemlich wollte Hausrath's 1870 erschienene Schrift: „der Vier-Capitel-Brief des Paulus an die Korinther“ dahin entscheiden, dass wir den betreffenden Brief in 2 Kor. 10—13 zu sehen hätten, da man diesen Theil schlechterdings von den vorhergehenden Kapp. des zweiten Korintherbriefes trennen müsse. Allgemeinen Beifall hat die Ansicht indess nicht gefunden und besonders Klöpfer (Kommentar üb. d. zweite Sendschreiben des Apost. Paulus an die Gem. zu Kor. Berl. 1874), hat in einer wirklich geharnischten Weise diesen Versuch aufgenommen, man vgl. den Schluss der Widerlegung (S. 27). Allerdings ist nun namentlich hinsichtlich des Blutschänders Klöpfer gegen Hausrath unbedingt beizustimmen: denn was Hausrath S. 7—9 aus dem Verhältniss von II. 13, 1 und II. 2, 1 ff. zu folgern sucht, ist durchaus hinfällig, weil wie weiter unten berührt werden wird, von dem Blutschänder speciell nicht die Rede ist. Doch wenn man Hausrath's Schrift Gerechtigkeit widerfahren lassen will, so darf man zunächst nur sagen, dass er, von einem natürlichen, und wie wir meinen, unabweisbaren und auch richtigen Gefühle geleitet, nach der Trennung wohl noch hier und da einen Punkt für seine Ansicht zu entdecken gemeint hat, der nicht stichhaltig. Indess scheint uns Klöpfer mit einer gewissen Gnosis an den Brief hinangetreten („— des alten bewährten logischen Grundsatzes: bene noscit, qui bene distinguit. Und doch ist dieser, wenn irgendwo, sicher bei unserem zweiten Korintherbriefe am eindringlichsten zu beherzigen, und überall aufs sorgfältigste zu beobachten.“ — Klöpfer. S. 27), und dabei denn nun mehr Zusammenhang in dem Briefe entdeckt zu haben, als sonst möglich ist. Ehe wir aber auf eine nähere Besprechung der einzelnen Aufstellungen von Klöpfer vorgehen, müssen wir zunächst an einigen Beispielen zeigen, wie der Ueberlieferung beider Briefe keineswegs unbedingt zu trauen sei, wofür wir 3 Stellen als Belege durchgehen wollen. Die erste Stelle ist 2 Kor. cap. 8. Semler hat, wie Hausrath (S. 1) erwähnt, das 9. cap. beanstandet. Den Einwurf nämlich, dass mit dem Einen Kapitel die Sache vollständig

abgethan sein könnte wird schwerlich jemand von der Hand weisen können, und darauf hin mag Semler sich entschlossen haben das letzte Kapitel abzutrennen. Doch ergiebt sich gerade dies als den Zusammenhang herstellend, während cap. 8 ihn aufhebt. Schliessen wir nämlich vorläufig ca. 9 an 7, 16 an, so kann man sich keine klarere Verbindung mit γὰρ denken, als sie eben hier stattfindet: durch ἐν παντὶ θαροῶ ἐν ὑμῖν (7, 16) ist das γὰρ erklärt und zugleich das περισσόν μοι ἐστὶν τὸ γράφειν (9, 1). Denn wie Letzteres ausser diesem Zusammenhange mit γὰρ verbunden werden soll, auch das περὶ τῆς διακονίας γράφειν als „überflüssig“ bezeichnet werden kann, ist nicht wohl einzusehen. Klöpffer weiss sich hier freilich aus der Schlinge zu ziehen, es fragt sich nur, ob mit Erfolg: Paulus, meint er, sei jetzt wieder auf den Punkt angelangt, wohin er wollte, die Korinther nämlich aufzufordern in angemessener Weise zu der Collekte beizutragen. „Allein so nackt und unvermittelt mochte er ihnen diesen seinen Wunsch nicht von Neuem aussprechen. Er bahnt sich hiezu vielmehr in sehr geschickter Weise den Weg dadurch, dass er an die Ehrliche der Gemeinde appellirt. Zu dem Zweck begründet er in V. 1 das ἐνδεικνύμενοι (8, 24) dadurch, dass er, gleich als wenn er von der Handreichung an die Heiligen bisher noch nicht gesprochen habe, erklärt, es sei sein Schreiben hierüber für ihn überflüssig.“ Doch an dem „gleich als ob u. s. w.“ muss diese Erklärung scheitern: denn wovon der Apostel im ganzen vorhergehenden cap. gesprochen (8, 6—15 und dann in ganz eigenthümlicher Weise noch wieder vv. 20, 21), kann doch vernünftigerweise nun nicht plötzlich als nicht gesprochen angesehen werden. Klöpffer exegesirt hier noch viel gewaltsamer als Meyer (s. Comment. zu der Stelle), der in 8, 24 an den Empfang der Collektensammler Seitens der Korinther denkt und daher, freilich mit Unrecht, in cap. 9 die Aufforderung behufs der Collekte selbst an die Corinther ergehen lässt — aber da wäre wiederum das ganze 8. cap. in den Wind geredet. Auch der Form nach muss cap. 8 Bedenken erregen, denn es trägt einen

fragmentarischen Charakter: das *ἐνδείξασθε* der recepta (obschon es der ausgleichende **x** bereits hat) steht dem *ἐνδεικνύμενοι* (B) an Werth nach, und wenn man mit diesem Worte den v. 24 als einen elliptischen (Kl.) hingehen lässt, so kann das nur darauf beruhen, dass man eben vor Zuversicht rücksichtlich des Textes auf eine Lücke in demselben nicht schliesst. Und doch muss man wohl annehmen, dass in jedem der beiden Kapitel die Collektenangelegenheit in einem verschiedenen Stadium begriffen ist. Nach 9, 2 ist der Apostel offenbar in Makedonien, und rühmt ihnen die Bereitwilligkeit der Korinther in der Collekstensache. Schwerlich wird man fehlgehen (da man doch anzunehmen hat, dass der Apostel noch eine Zeitlang in Makedonien verzogen habe, bevor er seinem Briefe nach Korinth gefolgt) wenn man annimmt, der Apostel betrachte die Sammlung auch nicht eher als geschlossen, als bis er eben sie schliessend aus Makedonien abreise. Nach 8, 1 aber kann man die Collekte nur in diesem Stadium auffassen (*γρο-ρίζομεν δὲ ὑμῖν, ἀδελφοί, τὴν χάριν τοῦ θεοῦ τὴν δεδομένην ἐν ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Μακεδονίας*). Haben wir daher eine und dieselbe Sammlung (d. i. eine Sammlung sich während eines einmaligen Aufenthalts des Apostels daselbst erstreckend) zu denken, so kann cap. 8 nicht hierhergehören. Nehmen wir nun auch etwa an, Paulus habe den Brief noch längere Zeit liegen lassen, was höchst unwahrscheinlich ist, da er Föhlung mit der korinthischen Gemeinde zu erhalten streben musste, und er hätte dann mit der makedonischen Gemeinde zusammen diesen Nachtrag gemacht, so hätte er ihn sicherlich nicht so störend eingeschaltet, sondern als einen Nachtrag ans Ende gestellt. Weiter aber ist es wirklich kaum zu bezweifeln, dass wir hier einen Gemeinde-, wenigstens gemeinschaftlichen Brief im Fragmente vor uns haben; denn darauf deutet nach unserer Ansicht das nur auf diese Weise erklärliche *μαρτυρῶ* hin, das 8, 3 plötzlich in die unausgesetzte Reihe der 1. pl. hineinbricht. Geht man aber hiervon aus, so kann das Schreiben gar nicht in Gemeinschaft mit einigen oder auch nur einer makedonischen

Gemeinde, um seines Eingangs willen, verfasst sein, da man doch nicht gut thut anzunehmen, dass eine oder mehrere makedonische Gemeinden mit Paulus irgend einer andern Gemeinde mittheilen, dass eine grosse *χαρις* in den Gemeinden Makedoniens gegeben worden sei: cap. 8 des 2. Korintherbriefs weist uns schlechterdings von Makedonien als Ort der Abfassung weg. So müssen wir für diesen Theil des 2. Korintherbriefs eine nachträglich ordnende Hand statuiren, und das cap. 8 kann nur durch Schuld eines Redactors unserer Briefe hineingekommen sein. Wir müssen aber ein gleiches auch für den 1. Korintherbrief behaupten, wenn es sonst auch noch nie geschehen ist, und wenn Klöpffer (S. 45) demselben auch gegenübersteht als einem, „über dem im Grossen und Ganzen eine, — wenn man uns diesen Ausdruck nicht missdeuten will — fast hellenische Heiterkeit, wie es bei keinem Briefe des Paulus in ähnlicher Weise der Fall ist, ausgegossen liegt.“ — Doch werden wir für jetzt uns nur der augenfälligsten Stelle zuwenden, nämlich I. 9, 1—18. Wenn man über alle andern Anknüpfungen der einzelnen Partien des 1. Korintherbriefes hinwegsehen wollte: über diese kann man es nicht. Es ist hier wieder derselbe Fall vorhanden, den wir in II. 7. 9 und 8 vorfanden: das dazwischengeschobene Stück zerreisst den Gedankenzusammenhang — wird es ausgeschieden, so ist der beste Zusammenhang eben da. Gehen wir von dem Letzteren aus, so ist der Gedankengang folgender (von cap. 8 an): Für den, der die rechte Einsicht in die Sache hat, giebt es eigentlich kein Götzenopfer (4) denn wenn es auch viele sogenannte Götter giebt existirt in Wahrheit für die Christen doch nur Ein Gott (v. 6). Es haben aber nicht alle diese Einsicht und wenn es sich daher trifft, dass sie in diesem Augenblick Götzenteisch essen sollten, so würden sie es als Götzenopfer essen (weil sie eben bis vor Kurzem an den Götzendienst gewohnt waren). Da nun aber dieses Essen oder Nichtessen durchaus kein Moment für das Urtheil Gottes rücksichtlich moralischer Tüchtigkeit oder Untüchtigkeit des Menschen abgiebt, so ist es

unverantwortlich (10. 11) für den, welcher die betreffende Einsicht besitzt, so er auf den schwächeren Bruder keine Rücksicht nimmt, der sich gar nicht anders vorstellen kann, denn dass jener das Götzenfleisch als Götzenfleisch esse und deshalb in seiner Gewohnheit bleibend auch in seinem Hange noch gestärkt wird (9. 10). „Darum, fährt er v. 11 fort, wenn eine Speise meinem Bruder anstössig ist, niemalsen in alle Ewigkeit werde ich Fleisch essen, auf dass ich nicht meinem Bruder anstössig sei. Denn (9. 19) frei seiend von allen Gesichtspunkten her habe ich mich allen zum Sklaven gemacht, damit ich die Mehrzahl (mir dem Einen gegenüber) gewönne; (20) und ward immer den Juden als Jude, damit ich Juden gewönne: denen unter dem Gesetz als ein unter dem Gesetz (Stehender), selber nicht unter dem Gesetz seiend, damit ich die unter dem Gesetz (Stehenden) gewönne. (21) den Gesetzlosen als Gesetzloser, nicht los vom Gesetz Gottes, sondern im Gesetz Christi, damit ich die Gesetzlosen gewönne. (22) ich war immer den Schwachen ein Schwacher, damit ich die Schwachen gewönne: bin allen alles geworden, damit ich überall etliche rettete. (23) Alles aber thue ich um des Evangelium willen, damit ich desselben theilhaft werde. (24) Wisset ihr nicht, dass alle im Stadium Laufenden zwar alle laufen, einer aber nur den Kampfpriis nimmt? so laufet, dass ihr (ihn) hinnehmet. (25) Jeder aber, der da wettkämpft, der beherrscht sich selber in jeder Hinsicht, jene nun, damit sie einen vergänglichhen Kranz nehmen, wir aber einen unvergänglichen, (26) ich demnach laufe so als nicht unsicher (= mit sicherem Schritt) so treibe ich den Faustkampf als nicht die Luft streichend (27) vielmehr ich schlage meinen Leib und mache ihn zum Sklaven, damit nicht anderen predigend ich selber unbewährt werde.“ Wir haben die ganze Stelle der Wichtigkeit wegen hierhergesetzt. Hingerissen von dem Gedanken der Wichtigkeit dieses Punktes argumentirt er von sich selber aus und tritt gleichsam in Person vor die Korinther hin, und umfassend, was an verschiedenen Elementen in ihrem Busen sich barg: Juden und Heiden, ruft er sie selber zu

Zeugen seines Wandels auf. Einen festen, sichern Weg ist er gegangen (v. 26), eben den von v. 27, womit er auf 8. 13 zurückweist. Warum? das begründen die vv. 23—25. (Wir entnehmen aus 8. 13. 9. 26. 27, dass Paulus während seines Aufenthaltes in Korinth es sich durchaus zur Regel gemacht kein Götzenfleisch zu essen. Wenn man aber bedenkt, dass der gewöhnliche Fleischbedarf der Stadt gerade aus diesem Opferfleisch bestritten sein mag, so kann man es schon begreifen, wie der Apostel eine Enthaltung von demselben ein *ὀπωπιάζειν* und *δουλαγωγεῖν* des Körpers nennen kann — die Enthaltung vom Götzenopferfleisch fiel eben nahezu zusammen mit der Enthaltung jedes Fleischgenusses. Dass der Apostel zum Besten seiner Gemeinde sich diese Askese auferlegen konnte, ist nicht zu bezweifeln. Dass er dem Gemeindemitglied den Genuss erlaubte, falls er nur nicht das eigne Gewissen oder das des Nächsten verletzte, ist wie die Grösse des Mannes bezeichnend und somit wunderbar, so doch begreiflich). Sehen wir uns nun den dazwischenstehenden, nach unserer Ansicht dazwischengeschobenen Theil 9, 1—18 an. Was der Apostel hier in der aufgeregtesten Weise — denn anders wissen wir die kurzen, abgerissenen, nur mit kurzer Unterbrechung bis ans Ende sich erstreckenden Fragen nicht zu erklären — entwickelt, ist kurz dies: die andern Apostel, die Brüder des Herrn und Kephas, die nehmen als menschlich geforderten (v. 7) vom göttlichen Gesetz gebilligten (v. 8—10, cf. auch v. 13) vom Herrn selber bewilligten Lohn (v. 14), dass man sie unterhalte, ja sogar, wie man wohl nach v. 5 (eben als auf 4: *μὴ οὐκ ἔχομεν ἐξουσίαν φαγεῖν καὶ πίνειν* folgend) schliessen darf die Gattinnen derselben — denn wer sollte die Gattin anders ernähren als eben die Gemeinde, welche den Mann ernährte: *ἐγὼ δὲ οὐ κέχοιμι οὐδενὶ τούτων* (v. 15), hält der Apostel dagegen. Von keiner dieser Vergünstigungen macht er Gebrauch, und will auch jetzt nicht etwa, als ob er es den Korinthern gewissermaassen vorrücke, die Möglichkeit von Seiten der Korinther sich verschaffen; denn er hält es rein für seine Pflicht also das Werk der

Mission auszuführen und so fragt er denn endlich abschliessend: „Was ist denn nun mein Lohn? dass ich das Evangelium ausbreitend umsonst hingebe das Evangelium, so dass ich nicht missbrauche meine Ermächtigung, welche im Evangelium (sofern ich es nämlich bringe) liegt.“ Dass in diesem letzten Satze auf v. 14: οὕτως καὶ ὁ κύριος διέταξεν τοῖς τὸ εὐαγγέλιον καταγγέλλουσιν ἐκ τοῦ εὐαγγελίου ζῆν, zurückweise, liegt klar, und damit, dass dieser Abschnitt, wie er uns vorliegt, ein in sich abgerundetes Ganzes sei, also seinestheils keine Fühlung mit dem Folgenden haben will. Aber das Folgende will es nach unserem jetzigen ersten Korintherbriefe, weil es nämlich v. 19 mit γὰρ anknüpft. Doch nehmen wir nun, was der ganze Abschnitt sachlich enthält: die Constatirung, dass Paulus anders als die übrigen Apostel u. s. w. nicht Lohn für seine Evangeliumverkündigung beanspruche, sondern aus Eifer für die Sache zugleich sich als durchaus uneigennützig zeige, oder nehmen wir auch nur den letzten Vers, doch in dem Wortlaut, wie er wirklich aufzufassen ist —: eine Verknüpfung des Folgenden mit ihm durch γὰρ ist ein Unding, und der Umstand, dass der beanstandete Abschnitt hier steht ist nicht dem dialektisch gebildeten Paulus zuzuschreiben, sondern einem Redactor.

Es zeigt sich aber noch ein dritter, sehr auffälliger Punkt im Vierkapitelbrief, da nun aber nicht Ueberflüssiges, sondern Mangelhaftes bietend: die Stelle ist II. 11, 4: — καλῶς ἀνείχεσθε· λογίζομαι γὰρ μηδὲν ὑστερικέ-
ναι τῶν ὑπερλίαν ἀποστόλων. Der Cod. B bietet hier καλῶς ἀνέχεσθε¹⁾· λογίζομαι δὲ μ. ὑστ. τ. ὑπ. ἀποστ., deutet damit also an, dass man gewisser Schwierigkeiten sich hier bewusst gewesen und an beiden Stellen es für gut befunden habe durch eine Aenderung ihnen aus dem Wege zu gehen. Denn als eine solche Aenderung einer gefühlten Schwierigkeit muss die Lesart des Vatic. (δὲ) angesehen werden, da er sie allein vertritt. Für unsere Darstellung gehen wir am besten auf den 1. v. zurück. „Dass ihr mir

1) Diese Lesart haben mit B gemeinsam D* und 17.

ein wenig Thorheit zuguthieltet; ja, ihr haltet es mir zu gut. (2) Denn ich suche Euch mit göttlicher Liebe, denn ich verband euch Einem Manne eine reine Jungfrau hinzustellen dem Messias. (3) ich fürchte aber, dass wie die Schlange Eva täuschte durch ihre List, eure Gesinnung verderbt werde ab von der Einfachheit die auf Christum gerichtet ist.“ (4) „Denn wenn fürwahr der Ankommende einen andern Jesus verkündigt, den wir nicht verkündigt haben . . . , so liesst ihr es Euch mit Recht gefallen“. übersetzt Klöpfer (S. 454. 5) diesen Vers. Zunächst ist über den Anfang zu bemerken, dass Paulus schon mit dem 2. v. ihn auf sich beruhen lässt, indem er auf seine Stellung zu den Korinthern eingeht; doch ist es unschwer zu erkennen, dass er mit dem 4. v. schon auf sein Ziel lossteuert, indem er seinem Evangelium die Darbringung eines andern gegenüberhält, gerade wie er 11. 16 ff., wo er auf 11. 1 zurückweist, wieder andern gegenübertritt infolge Anlasses zum Sichselbststrümen. „Eine wehmüthige Ironie“ aber vermögen wir mit Klöpfer zum allerwenigsten in 11, 1 zu erkennen. Wenn uns vielmehr der Apostel Gott gegenüber gleichsam in Bedenken steht und erscheint, ob er auch seine Person hervorheben dürfe, so berufen wir uns zum Zeugen hierfür auf eine Stelle 1. 15. 10, wo uns eine solche schwankende Wogenlinie gleichsam vor Augen gemalt wird. Es ist auch gut, dass Klöpfer gleich darauf (S. 450) das *ἀλλὰ καὶ ἀρέχαστέ μου* in folgender Weise übersetzt: „...doch“, — so verbessert er sich für den Moment neues Vertrauen schöpfend, — „ihr ertragt mich ja auch.““ Wenn, allerdings auch nach unserer Meinung, der Zwischensatz Klöpfer's richtig ist, so dürfte die Ironie, die er 11, 1 findet, sich denn doch ziemlich in Dunst auflösen. Im Weiteren ist das tert. comp. zwischen der fallenden Eva und der mit Fall drohenden Gemeinde das vom nicht zweifelnden schlichten Glauben sich Abbringenlassen (*ἀπὸ τῆς ἀπλότητος τῆς εἰς Χριστόν*, wie die Eva sich abbringen liess, ohne nach links oder rechts zu schauen nur das eine Gebot Gottes zu beachten) — weiter aber auch durchaus nichts. Aber es ist Gefahr vorhanden, dass

es anders werde, müssen wir gegen Klöpfer betonen, da er den gefährlichen Augenblick bereits durch die Anwesenheit der Judaisten verwirklicht sieht. Er versteht nämlich unter $\acute{o} \epsilon\rho\chi\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ „die in Korinth auftretenden Pseudoapostel als Gattung, nach ihrer Qualität.“ Indess ist diesem ein ziemlich deutliches Beispiel des Apostels in I. 9, 25 gegenüberzustellen: $\pi\acute{\alpha}\varsigma \acute{o} \acute{\alpha}\gamma\omega\nu\iota\acute{\zeta}\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$, und es ist weiter heranzuziehen, dass der Apostel immer sehr deutlich durchblicken lässt, ob er Einen bei unbestimmter Bezeichnung meint, oder mehrere (man vgl. II. 2, 5 ff. 7. 12. I. 4, 18). Es ist desshalb, weil nach Obigem man $\acute{o}\iota \epsilon\rho\chi\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\iota$ erwarten muss oder noch besser $\epsilon\rho\chi\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\iota \tau\iota\nu\epsilon\varsigma$, falls das von Klöpfer Gewollte darinliegen sollte — seine Deutung zu beanstanden. Eine verzwicktere Auffassung aber der hypothetischen Periode, als sie Kl. S. 458 (zum Theil auch früher) giebt ist nun nicht wohl anzunehmen. Der Apostel „hatte die Befürchtung von dem Verdorbenwerden ihrer Gedanken von der einfältigen Glaubenstreue gegen Christum hinweg, zu begründen.“ Dazu knüpft er nun an die in Korinth zur Zeit bestehenden Umtriebe der Judaisten an, während er im Nachsatz „das in der Gegenwart sich Vollziehende als ein Vergangenes mit ironischer Billigung versieht.“ Klöpfer kann mit Kühner beweisen, dass diese hypothetische Form „keine grammatische Anomalie“ sei (S. 458) — wir ziehen es doch vor von derselben abzusehen, und namentlich das $\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota\chi\epsilon\sigma\iota\tau\epsilon$ trotz Klöpfer's Einsprache: „Noch weniger darf man sich erlauben, dieses letztere eingestandener oder uneingestandener Maassen zu ergänzen“ als Nachsatz zu fassen von der Form $\acute{\alpha}\nu$ mit praeteritum, während die indic. praesentis des Vordersatzes wie auch das $\acute{o} \epsilon\rho\chi\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ Futurbedeutung annehmen. Dass dann mit dem Nachsatz eine kleine Anakoluthie anzunehmen ist, liegt auf der Hand, aber eine Anakoluthie, die dem ersten Besten passiren kann, der in Erregung spricht — das aber wird dem Apostel kaum abzusprechen sein. In diesem Fall jedoch war die Wahl der hypothetischen Impf. nothwendig an die Hand gegeben. Der Vatic. hat die praess. eben als solche

aufgefasst und darnach richtig das impf. in praes. umgeändert, wofür sich auch Klöpffer bei seiner Ansicht über das Vorhergehende hätte entscheiden müssen. Hätte der Apostel aber das sagen wollen, was Klöpffer meint, so hätte er auch im Vordersatze praeterita setzen müssen, die dem *ὁ ἐρχόμενος* entsprechen (NB! nach Klöpffer's Interpretation). Um nun eine gewisse Kluft, die zwischen dem *ἀνείχεσθε* und dem folgenden *λογίζομαι γὰρ* — doch existiren muss, weil kaum anzunehmen ist, dass Cod. B aus rein äusserlichem Grunde (v. 4: *εἰ μὲν* —) das *γὰρ* in *δὲ* umgewandelt habe, lässt Klöpffer mit Andern (Meyer) den Nachsatz ironisch sein. S. 458: „der Nachsatz (*καλῶς ἀνείχεσθε*) spricht eine Billigung des Entgegenkommens, der Empfänglichkeit, der Leser aus: so liest u. s. w. Wie das aber so oft mit ironischer Bitterkeit gebrauchte *καλῶς* (—) an die Hand giebt, ist diese Billigung keine ernsthaft, sondern hat keinen andern Sinn als den, so wart ihr unverständlich genug, euch etwas derartiges gefallen zu lassen.“ Aber wie wir in v. 1 die Ironie zurückweisen mussten, so auch hier: denn es ist der Nachsatz doch nur die konsequente Folge von dem *εἰ* mit indicat. praes., nur dass er nach unserer Auffassung den Anstrich des Nichtwirklichen erhält. Aber angenommen selbst, was aber keineswegs, wie gesagt, eingeräumt werden soll, Klöpffer hätte in seiner Auffassung Recht, so könnte doch nur der Satz, den er aus *καλῶς ἀνείχ.* bildet, die Lücke ausfüllen, die jetzt bei dem nun leider einmal gegebenen Text da ist. Aus diesem Grunde allein kommt es auch, dass Klöpffer eine Ironie der Ironie so zu sagen in dem Folgenden gewahrt (man vgl. S. 459. 460). „Eine ironische Meiosis der Rede“ sollen wir hier „erkennen, die nur von drastischer Wirkung sein kann“, wie er sie auch 10, 7 vom Apostel eingehalten findet. Dieser nämlich soll sich von seiner Apostelhöhe herablassen einen Vergleich mit den Betreffenden einzugehen. Aber wenn man da nun sieht, wie gleich im 6. v. der Apostel einräumt, dass er in einem Stücke ihnen nachstehe, ohne doch dieses Stück irgendwie zu verdächtigen, indem er vielmehr nur seiner Eigenschaft

volle Anerkennung zu sichern strebt, so ist Klöpper's Ansicht als eine in den Text mit allen Mitteln hineingearbeitete anzusehen und darum abzuweisen. So müssen wir wieder auf unsere Deutung zurückgreifen. Und da fordert, trotzdem dass der Nachsatz als nichtwirklich bezeichnet wird dieser doch, weil eben nur hypothetisch, nach dem ganzen Satz mit *μὲν* einen zweiten, mit *δὲ* eingeleiteten, worin der Apostel sagt, dass sein Evangelium kein anderes sei, als der *ἐκχόμενος* bringen wird, und dass die Korinther darum Ursache haben an dem von ihm verkündeten Evangelium festzuhalten. Denn auch die vage Bedeutung, die Klöpper dem *ἀνείχεσθαι* giebt: es sich gefallen lassen, müssen wir zurückweisen. Meyer bezieht es gewiss mit Recht auf den *ὁ ἐκχόμενος*, und es fragt sich nur ob der nöthige gen. (*αὐτοῦ*) aus dem Vorangehenden zu ergänzen, oder ob er ausgefallen sei, mit der Lücke überhaupt. Wollen wir diese Lücke nun aber auszufüllen suchen, so werden wir das vermisste, so dass es irgendwie passte, im 2. Korintherbrief nicht finden. Wir haben aber durch Darlegung des Verhältnisses von I. 9, 1—18 zu seinen einschliessenden Partien die Ueberzeugung gewonnen, dass eine ordnende Hand dort hingeschafft, was nicht so an der Ordnung. Finden wir in dem betreffenden Briefe daher irgend etwas und sei es auch nur aus formalen Rücksichten dort Ungehöriges an unserer Stelle Passendes, so dürfen wir kein Bedenken tragen, es für uns in Anspruch zu nehmen: denn wo einmal die Hand eines Redactors thätig war, kann sie es zum zweiten Mal auch sein. Die betreffende Lücke nun meinen wir durch I. 15 ausfüllen zu müssen. Sehen wir nämlich den Theil des 1. Korintherbriefs an, der nach 7, 1 auf eine briefliche Vorlage von dem Apostel geschrieben ist, so leiten sich die neuen Abschnitte immer mit *περὶ δὲ* — ein: 7. 1. 8, 1, wozu 10, 1 keine Ausnahme macht, vielmehr — wie das *γὰρ* anzeigt — einen Theil abgiebt, 12. 1. 16, 1. 16. 12. Ausser 15, 1 scheint nur noch 11, 1 eine Ausnahme zu machen, aber diese Ausnahme ist nur scheinbar; denn der Apostel geht gewissermaassen nach einer Pause

von neuem an den Brief, wenn er hier wie lobt, so aussagt, dass man allezeit seiner gedenke. In 15, 1 aber geht er einfach anreihend zu einem neuen Punkte über, von dem man eine abweichende Einleitungsform nicht begreift. Nimmt man hingegen versuchsweise dies Kapitel nach II. 11, 4 hinüber, so findet man nicht bloss den Inhalt als den geforderten, sondern, was eben entscheidend ist, auch die Form. Zunächst nämlich II. 11, 4 *μὲν* gegenüber hier das *δέ* (v. 1) — *εἰ μὲν γὰρ ὁ ἐρχόμενος: Γνωρίζω δὲ ὑμῖν — ἡ εὐαγγέλιον ἔτερον ὃ οὐκ ἐδέξασθε: τὸ εὐαγγέλιον, ὃ εὐαγγελισάμην ὑμῖν, ὃ καὶ παρελάβετε κτλ.* Wenn er dann zunächst zusammenfassend in v. 11 sagt: „ob nun ich oder jene, so verkünden wir und so seid ihr gläubig geworden“, so kann man in diesem nur einen Rückblick auf II, 11, 4 erkennen, und zwar in der Weise, dass die Herübernahme dieses Kapitels nachträglich unsere Ansicht von der hypothetischen Satzverbindung bestätigt, die wir der aus der Ironie nicht herauskommenden Klöpfer'schen entgegenstellen mussten. Was der Apostel in II. 11, 3 aber eigentlich habe sagen wollen, sehen wir, wenn wir zu I. 15, 12 vorgehen: die Auferstehung ist von einigen Gemeindemitgliedern geleugnet worden — auf der doch Pauli ganze Mission und sein Apostelbewusstsein ruht. Das also ist das eigentliche Evangelium Pauli: „der Messias ist gestorben für unsere Sünden gemäss der Schrift, und ward begraben und ist erweckt am dritten Tage, gemäss der Schrift“ und auch wirklich den Einzelnen erschienen. Hierüber ist in Korinth ein Zwiespalt ausgebrochen, den, wenn man sich anders nicht über den Inhalt von II. 10, 7 ff. täuschen will, einer der Urapostel hat schlichten sollen. Möglich, dass Paulus sein Kommen nicht zu hindern gesucht hätte, wenn man nicht annehmen müsste, dass die Korinther durch die eingedrungenen Judaisten dazu gereizt wären — doch höchst unwahrscheinlich. Paulus musste, wenn die Korinther auf eigene Hand handelten, es an seiner Gemeinde rügen und zu verwehren suchen, dass sie Schiedsrichter von aussen und ohne Bewilligung des Stifters holte (cfr. I. 3, 2).

Von diesem aber, sowie weiteres über den Inhalt weiter unten: hier haben wir nur noch auf die Verbindung zu sehen. „Daher, meine geliebten Brüder, werdet fest, unbewegt, zunehmend in dem Werk des Herrn allezeit, da ihr wisset, dass euer Ringen nicht eitel ist in dem Herrn.“ Warum aber ist es denn nicht eitel? Nun, eben weil er, der sie, die Korinthergemeinde, gestiftet hat, ein rechter Apostel ist, II. 11. 5: „denn ich rechne in Nichts zurückzustehen hinter den allzugrossen Aposteln.“ Wer sind denn nun diese *ὑπερλίαν ἀπόστολοι*? „Die Ur-apostel liegen hier gänzlich ausserhalb seines Gesichtskreises, wie dies zum Schluss für unsere Stelle noch durch V. 6 ausser allen Zweifel gesetzt wird“ sagt Klöpfer S. 461. Es ist die Ausführung so charakteristisch, dass sie hier Platz finden mag: „Man sieht, Paulus tritt hier einer Instanz entgegen (*δέ*), die sein eben (V. 5) ausgesprochenes Urtheil umzustossen geeignet sein könnte. Sie ist gerichtet gegen eine mangelhafte Befähigung oder evangelischen Verkündigung einen angemessenen und gewinnenden Ausdruck in der mündlichen Rede zu geben. — — Wenn nun auch Paulus hier einräumt, dass er in Betreff einer kunstmässigen und schulgerechten Form der Rede ein Idiot sei: so macht er diesen Vorwurf dadurch unschädlich, dass er auf den Inhalt seiner Predigt recurriert, und nicht ein Gleiches von seiner *γνώσις* (vgl. 10. 5; 6, 6; 4, 6) zugesteht, wie von seinem *λόγος*. Setzen wir nun den Fall, Paulus habe im vorigen Vers die Säulenapostel im Sinn gehabt, so müssten wir jetzt annehmen: er sei von der judenchristlichen Partei in Korinth jenen in Ansehung der Beredsamkeit nachgesetzt worden.“ Das aber sei nicht anzunehmen 1) weil die galliläischen Fischer dem in rabbinischer Disputationsrede geübten Paulus entschieden nicht gewachsen gewesen seien, 2) weil sie nie nach Korinth gekommen waren. Allein ist der Gegensatz von *λόγος* und *γνώσις* der, für welchen Klöpfer ihn ausgiebt?

Nach unserer Meinung scheitert Klöpfer's Auffassung daran, dass er das nomen actionis *γνώσις* den Inhalt der Rede bezeichnen lässt, während es doch eben eine Handlung

bezeichnet. Der Inhalt der Predigt ist, wenn wir bloss v. 4 (doch nicht in Klöpper's Interpretation) dem v. 5 vorhergehen lassen, einer und derselbe, nur die Art der Behandlung und die Fähigkeit der beiden Gegenseiten ihn zu behandeln ist verschieden. Hat man nun überhaupt in Pauli Darstellungsweise der evangelischen Wahrheit nach seiner Auffassung seine *γνώσις* zu erkennen, so besteht sie eben darin, wie er die heilsgeschichtliche Thatsache nach rückwärts mit dem A. T. nach vorwärts mit dem individuellen Leben des Einzelnen darstellt, wie sie namentlich aus einer Selbstbetrachtung sich ihm reflectiren muss, der er persönlich durch sie zur Gemeindegründung auserlesen und befähigt worden ist. Womit konnten nun die Gegner auftreten? Nur mit geschichtlichem Bericht und zwar mit ausführlichem, denn sie sind die Begleiter Christi während seines Lebens Zeugen seines Todes und seiner Auferstehung gewesen. Dem Apostel dagegen ist der Herr nur in Erscheinungen sichtbar geworden, und wenn er in dem Wissen von dem Herrn auch stets die Abhängigkeit von den Uraposteln aufs Entschiedenste zurückweist, so werden die Delegirten oder nur von den Uraposteln Empfohlenen es nicht unterlassen haben, die Korinther auf diesen Umstand aufmerksam und dadurch den Boden für eine Intervention seitens der Urapostel zubereitet zu machen. Wie der Apostel dies aber kurz, wie es hier doch jedenfalls geschieht, anders hätte bezeichnen sollen ist nicht wohl einzusehen. Wodurch aber, müssen wir doch auch erwägen, ist Klöpper überhaupt dazu gekommen, dass er Paulus sagen lässt seine Gegner zeichneten sich *τῷ λόγῳ* aus? Es geschieht „dem bewährten, bei einer anderen Gelegenheit von Bengel ausgesprochenen, für unsern ganzen Brief zu beherzigenden, Kanon gemäss: in quo, dum dicit, quid ipse non faciat, notat, quid isti faciant“ (s. S. 77). Man soll sich aber doch hüten eine solche Norm einzuführen und ihr blindlings zu folgen, denn das hiesse doch nichts anderes als den Apostel zum Sklaven in seiner Vertheidigung zu machen — und wir möchten uns schliesslich dafür entscheiden.

dass der Apostel hier ohne einen Seitenhieb gegen die Gegner negativ und positiv seine ihm eigenthümliche Apostolicität habe kennzeichnen wollen. Dies scheint sich auch noch durch das Nachfolgende zu bestätigen, da ἅλλ' ἐν παντι φανερώσαντες ἐν πᾶσιν εἰς ὑμᾶς sich auf beide vorhergehenden Theile erstreckt: „ja zu jeder Zeit es offenbar werden lassend gegen euch.“

Wir haben diesen Gang zunächst nur eingeschlagen, um eine festere Basis gegen Klöpfer zu gewinnen, der durch eine unnatürliche Interpretation eine Lücke zu überbrücken weiss, die auszufüllen wir durch zwei vorhergehende kritische Operationen uns ein Recht erworben hatten. Es ist damit von selbst die Klöpfer'sche Ansicht, dass in dem Viercapitelbrief, wie er nun einmal genannt werden mag, sich die Invective gegen die in Korinth dem Apostel noch Widerstehenden genau und fast bis ins Einzelne in demselben Gange bewege, wie vorher die milde Widerlegung derer, die entweder dem Apostel treu geblieben oder durch Titus jüngst zur Versöhnung geneigt gemacht waren, in sich gestürzt. Noch mehr tritt dies hervor, wenn man zu 11, 7 übergeht. Mit einem Rückblick auf das Vorhergehende (v. 6) sagt hier Klöpfer: „dass der Apostel nur seine allseitig zu Tage getretene objektive (nicht zugleich subjektiv anerkannte) vortheilhafte Bewährtheit hervorgehoben hat, zeigt sich auch darin, dass er v. 7 sofort den Beginn macht, eine Seite seiner apostolischen Amtsführung, nämlich die unentgeltliche Verkündigung des Evangeliums gegen abwegige Beurtheilungen in Schutz zu nehmen“ (S. 464). Wenn Klöpfer nun ohne weitere Bemerkungen gleich zur Stelle übergeht, auch über das ἥ v. 7 (allerdings eine regelmässige grammatische Erscheinung) nichts sagt, so muss ihm der Zusammenhang durchaus klar und in Ordnung erschienen sein. Aber das ist doch auffällig, dass nur Eine Seite seiner apostolischen Amtsführung hier so plötzlich ohne jede vorbereitende Einleitung an den allgemeinen Vers 6 anschliesst. Da verlangt man doch billigerweise eine Ueberleitung, die bestimmt diese eine Seite bedingt.

Nimmt man nun aber noch hinzu, dass das Ganze durch das indirect argumentirende *ἥ* eingeleitet wird, so wird die Verbindung noch bedenklicher. Klöpffer allerdings findet die Verbindung ausgezeichnet, weil nun das *ταπεινῶν* und *ὕψωθῆτε* seine rechte Bedeutung gewinne durch das vorausgegangene *ἐπερίαν* (v. 5). Es will doch nicht einleuchten, wie er nach dem *ἀλλ' ἐν παντὶ φανερώσαντες ἐν πᾶσιν εἰς ἑμᾶς* plötzlich die Frage aufwirft „oder habe ich Sünde gethan mich selbst erniedrigend u. s. f.“ Erklärlich kann es eben wegen des *ἡ ἀμαρτίαν ἐποίησα* —; nicht sein, denn höchstens könnte man mit dem *ἥ* eingeführt erwarten, dass er in irgend einer Einrichtung in apostolischem Charakter hergestellt als *ιδιώτης τῇ γνώσει* sich erwiesen habe. Wenn wir demnach eine Lücke auch hier muthmaassen müssen, so kommt uns das bei der Untersuchung von I. 9, 1—18 gewonnene Resultat entgegen, indem wir das dort ausgeschiedene Stück durchaus passend hier einfügen können. Denn wenn v. 1 lautet: Bin ich nicht frei? Bin ich nicht Apostel? Habe ich nicht Jesum unsern Herrn gesehen? Seid nicht ihr mein Werk in dem Herrn?“ so ist diese Ausführung verbunden mit v. 2 durchaus eine Entwicklung von vv. 5, 6, in fragender Form — vor Allem auch I. 9, 2^b: *ἡ γὰρ σφραγίς μου τῆς ἀποστολῆς ὑμεῖς ἐστὲ ἐν κυρίῳ*. (Im Folgenden interpungiren wir ³*ἡ ἐμὴ ἀπολογία τοῖς ἐμὲ ἀνακρίρονσιν ἐστὶν αὕτη* ⁴*μὴ οὐκ κτλ.*). So geht der Apostel mit 3 apologetisch von der allgemeinen Betonung seiner Apostolicität über zu der Darlegung, wie seine sich spezifisch gestaltet und entfaltet hat, zu ihrer Erscheinungsform zugleich und dem diese hervorrufenden Grundgedanken. Wir haben über den Inhalt bereits gesprochen und können mit der Beruhigung nach dieser Seite hin von dem Abschnitte scheiden, dass der Schlussvers, nunmehr vor II. 11, 7 gerückt für sich selber sprechen werde. Aber wir haben von der so erweiterten Stelle aus einen Blick zurückzuwerfen auf II. 5, auf die *ἐπερίαν ἀπόστολοι*. Und da können wir denn nicht umhin, den v. 5 in I. 9 in Verbindung zu bringen mit dieser Stelle und zu sagen,

dass die zwischen den beiden Stellen liegende Partie wie von II. 11, 5 ausgehe so auf I. 9, 5 hintendire, dass wir demnach in beiden dieselben zu sehen haben — wie wir andererseits die nun auch ganz so zu sagen aus der Sphäre von II. 11, 5 entrückten, in 11. 12 angedeuteten. Personen von denselben trennen.

Wollten wir jetzt noch gleichsam von vorne an auf eine Einzelkritik der Klöpper'schen Arbeit eingehen, so hiesse das entweder den gewonnenen Standpunkt aufgeben oder von ungleichem Standpunkte aus an seine Arbeit hinangehen. Es bleibt daher nur übrig späterhin in den Zusammenstellungen dieselbe zu berücksichtigen. Inzwischen aber werden wir in der Prüfung des 1. Korintherbriefes fortfahren, ob nach Entfernung der beiden oben berührten Bestandtheile etwa noch Auszuscheidendes und welches vorhanden sei. — Der 1. Korintherbrief aber besteht, wie gleichfalls schon gelegentlich erwähnt worden ist, aus 2 Gruppen: capp. 1—6 und 7—16, deutlich gegeneinander gekennzeichnet durch 7, 1: *περὶ δὲ ὧν ἐγράψατε* —. Bei letzterem Theile hat dem Apostel offenbar ein Brief aus Korinth vorgelegen, in dem man ihn in verschiedener Hinsicht um Rath fragte. Diese briefliche Vorlage bedingte die Gestalt und den Gang dieses Theiles im 1. Korintherbriefe. Der Inhalt desselben ist aber kurz dieser. Cap. 7: Erkenntnisse und Anordnungen des Apostels hinsichtlich des ehelichen Lebens. Capp. 8—10: Ueber den Genuss des Götzenopferfleisches. Cap. 11, 1—15: Verhalten der Frau in der Gemeinde (hinsichtlich der Tracht, 16—34: Ausartung der Agapen(?), welche den Genuss des Herrnmahls hindert, gerügt. Cap. 12—14: Ueber die Geistesgaben — die zum Theil in der Gemeinde sich eine gefährliche Geltung verschafft haben müssen, da der Apostel sich 14, 20 zu den Worten gedrängt fühlt: *Ἀδελφοί, ὑμεῖς οὖν γίνεσθε τὰς προσεῖν* —. Cap. 16, 1—9 behandelt die Collectenangelegenheit. V. 10 ff. mehr speciell Persönliches. Der Ton des Stückes ist im Durchschnitt ein mild gleichmässiger, nur an den Stellen, wo er einer eingerissenen Unsitte entgegentritt (11, 16 ff.), oder wo aus

irgend einer Einrichtung eine Lizenz erwachsen kann (14, 1 ff.), oder wo Gefahr zu sein scheint, dass der Volksgeist zur Unsitte neige (10, 1 ff.) wird der Ton streng ernst und strafend. Im Ganzen nun sticht der Ton bedeutend ab gegen den 1. Theil des 1. Korintherbriefes, doch ist das eben erklärlich, wenn man die Veranlassung des Theiles 2 ins Auge fasst. Zieht man nun den 1. Theil in Betracht, so ist ein lebhafter und bewegter Ton in ihm zu vermuthen und zu finden, — wie der eigentliche Brief gleich am Eingang cap. 1, 10 uns in Parteistreitigkeiten, in Korinth ausgebrochen, einführt. 4 Parteinamen berichtet uns v. 12: Paulus, Apollos, Kephas und Christus. Von der Existenz dieser Parteistreitigkeiten hat der Apostel mündlichen Bericht erhalten, nämlich von den Leuten der Chloë (*ἐδηλώθη γὰρ μοι περὶ ὑμῶν ἀδελφοί μου, ὑπὸ τῶν Νλοῆς ὅτι ἐριδες ἐν ὑμῖν εἰσιν* (v. 11). Versuchen wir nun zunächst aus den Daten des Briefes einen Ueberblick über die Zwistigkeiten zu gewinnen. Erst betrachtet Paulus mehr im Allgemeinen die Angelegenheit. — cap. 2, 16. Ausgehend von dem Gesichtspunkt, dass wie Christus doch nur Eine Person sei, so auch seine Anhänger eine Einheit zu bilden haben, in die jeder dadurch tritt, dass er auf Christus, den Gekreuzigten, getauft wird, und dabei hervorhebend, dass er selber, Paulus, nur einige wenige der Korinther eigenhändig getauft habe — kommt er auf den durch das folgende sich allwärts durchschlingenden Gedanken: (*οὐ γὰρ ἀπέστειλén με Χριστὸς βαπτίζειν ἀλλὰ εὐαγγελίζεσθαι*), *οὐκ ἐν σοφίᾳ λόγου, ἵνα μὴ κενωθῇ ὁ σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ* (v. 17.). So namentlich 1, 26—29, 2, 1—5, u. ff. Das haben die Korinther aber bislang noch nicht verstanden: *ἐτι γὰρ σαρκικοί ἐστε* (3, 3), „denn da unter euch Parteihader und Zwist ist, seid ihr nicht fleischlich und wandelt ihr nicht nach (gewöhnlicher) Menschen Weise?“ und damit ist er auf die Parteifragen gekommen. V. 4: „Denn wenn ihr sagt: ich bin Paulus“, ein anderer aber: ich bin Apollos“, seid ihr nicht (gewöhnliche) Menschen?“ Bei sich und Apollos als Parteistichwörtern bleibt der Apostel stehen. Er setzt das

Verhältniss Apollos' zu ihm selber sehr fein und scharf auseinander als bei beiden gleich, dass sie *διάκονοι δι' ὧν ἐπιστεύσατε* sind, darin nur auseinander gehend als *ἐκάστῳ — ὁ κύριος ἔδωκεν*, und dieser Unterschied ist der, dass Paulus der Gründer der Gemeinde ist, Apollos sie gleichsam nach der Anpflanzung getränkt hat (efr. v. 6—9). Keiner von ihnen beiden hat einen Vorzug. Nach v. 10—15 muss man aber entschieden den Eindruck gewinnen, dass Paulus keineswegs mit Apollos zufrieden ist. Denn man kann es schwerlich auf andere Weise auslegen, wenn Paulus sich nun hinstellend als der, der das Fundament gelegt, in scharfer Wendung dagegen stellt: *ἐκαστος δὲ βλέπω πῶς ἐποικοδομεῖ*. Hält man noch v. 13—15 dazu, so lässt sich die Ueberzeugung nicht zurückdrängen, dass Paulus den Apollos von der Verantwortlichkeit für die Lage in Korinth nicht freisprechen kann und will. Hat er zuerst aber das Verhältniss beider an sich betrachtet, dann, wie es sich in concreto gestaltet hat, so wendet er sich nun v. 16 gegen die Korinther, die dem Verhältniss beider gegenüber auch Stellung genommen: Sie haben den Tempel Gottes zertrümmert, den sie selber als Gemeinde bilden. Dem Apollos anhängend haben sie über die Mitchristen sich zu erheben sich berechtigt dünken lassen. Es sind namentlich die gewesen, welche mit hellem Verstande begabt gewesen sind (18, 19). So schliesst er dann endlich diese Partie ab: 21, daher soll keiner sich rühmen unter den Leuten: Denn Alles ist euer, 22, sei es Paulus, sei es Apollos, sei es Kephas, sei es Welt, Leben oder Tod, sei es Gegenwart oder Zukunft. Alles ist euer, 23, ihr aber seid Christi, Christus aber ist Gottes.“ Daraus ergibt sich denn nun eben, was er im Folgenden von ihnen fordert: „So sollen die Leute uns ansehen müssen als Diener Christi und Haushalter der Geheimnisse Gottes.“ In den Haushaltern kann nur das Bestreben sein, dass der Einzelne für seine Treue und Ergebenheit Sorge trage. Der Apostel muss von dem Herrn gerichtet werden, wie jeder andere und da er das weiss kann eine Be- und Verurtheilung seitens Menschen über ihn ergehend, an und

für sich keinen Eindruck auf ihn machen und geht ihn im Grunde genommen Nichts an, aber um des allgemeinen Dienstverhältnisses willen muss er die Korinther ermahnen: ὥστε μὴ πρὸ καιροῦ τι κρίνετε ἕως ἂν ἔλθῃ ὁ κύριος, ὃς καὶ φωτίσει τὰ κρυπτὰ τοῦ σκότους καὶ φανερώσει τὰς βουλὰς τῶν καρδιῶν· καὶ τότε ὁ ἐπαινος γενήσεται ἐκαστῷ ἀπὸ τοῦ θεοῦ. Eine nähere Erläuterung wird nach diesem durch δέ eingeführt. Der Apostel hat das Vorhergehende nur gesprochen um es zum abschliessenden Ausgangspunkt einer Besprechung des Verhältnisses zwischen ihm und Apollos zu machen: δι' ὑμᾶς: ihr Verhalten wird damit zugleich einer Prüfung unterworfen: Sie haben ihr Maass überschritten, sie haben sich einer über den andern in Aufblähung erhoben. Ja ihr seid bereits satt geworden, ruft der Apostel, bedürft keiner Nahrung mehr, seid bereits reich geworden; ohne uns habt ihr euch zur Herrschaft aufgeschwungen und wenn ihr euch doch zur Herrschaft aufgeschwungen hättet, damit auch wir zugleich mit euch herrschen könnten. „(Dies sage ich) denn¹⁾ ich wähne Gott habe uns die Apostel zu den Elendesten gemacht, als zum Tode Bestimmte, weil wir ein Schauspiel geworden sind der Welt und den Engeln und Menschen (v. 9 fl.). Zwar scheint dann der Apostel seinen Worten die Schärfe zu nehmen wenn er v. 14 abbricht: οὐκ ἐντρέπων ὑμᾶς γράφω ταῦτα, ἀλλ' ὡς τέκνα μου ἀγαπητὰ νουθετῶν, und v. 15^a mag in dem Glauben erhalten, aber 15^b ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ διὰ τοῦ εὐαγγελίου ἐγὼ ὑμᾶς ἐγέννησα lässt die ganze Bedeutung durchblicken, die der Apostel in diesen Punkt legt: denn eben nur auf ihm fussend kann der Apostel überhaupt gegen die Korinther in der Weise vorgehen, wie er in Wirklichkeit gegen sie vorgegangen ist.

1) Man vergleiche diesem γὰρ gegenüber den Fall II. 11, 5, und aus dem in die Augen springenden Unterschied wird man die Berechtigung uns zugeben müssen dort auf eine Lücke geschlossen zu haben. Zwischen unwirklicher Hypothesis in einem Wunschsatz und einem Aussagesatz ist für die folgende Construction ein bedeutender Unterschied.

Mit dem *παρακαλῶ οὖν* ist hier nun entschieden ein gewisser Abschnitt zu setzen, denn unter dieser Formel wird Röm. 12, 1 und Eph. 4, 1 eingeleitet, was man die Paränese zu nennen pflegt. Es so aufzufassen geht an unserer Stelle aber offenbar nicht, man müsste denn annehmen es sei die Paränese zum vorhergehenden Theile, während mit 5, 1 fl. ein neuer eingeführt wird, der mit jenem Nichts zu thun hat. Denn wenn man sich etwa durch die Frage 4, 21 blenden lassen wollte, als ob sie überleiten solle, so ist dem durchaus entgegenzutreten. Wenn die ganze Partie von v. 16 an in dem *οὖν* auf das Vorhergehende zurückgreift und wenn wir somit annehmen müssen, dass die ganze Partie sich darauf bezieht, kann nicht aus dieser eine abschliessende einzelne Frage auf einen asyndetisch eingeführten Punkt oder, dem Vorigen gegenübergehalten, seinen Stoff aus einem wildfremden Gebiet entlehnt, überleiten. 1, 1 — 4, 21 und 5, 1 fl. stehen unvermittelt und fragmentarisch nebeneinander. Ja es muss uns schon auffallen, dass sich hier eine Paränese hineindrängt nachdem erst ein Punkt von den in 1, 12 angedeuteten behandelt ist. Wo bleibt denn die Besprechung derer, welche sagen *ἐγὼ δὲ Κιχρᾶ, ἐγὼ δὲ Χριστοῦ*? Eine eigenthümliche Sache ist es doch hier anzunehmen 1) der Apostel habe nichts Genaueres über sie gewusst. Das verbietet schon das gewählte Wort *ἐδηλώθη γάρ μοι* — —; denn dies kann doch nicht gut etwas anderes heissen als: „es ward mir klar gemacht“: *δηλοῦν* von *δηλος* = conspicuus, manifestus. Ueber die Apollospartei zeigt Paulus sich aber sehr gut unterrichtet. Dazu kommt noch der Ausgang 4, 15, der gerade nicht darnach aussieht, als ob der Apostel bloss auf die Gewinnung desselben allein um der Besprechung der Apollos' Sache willen auf ihn hin tendirt habe, vielmehr als wolle er sich zugleich eine recht breite und feste Basis verschaffen gegen ein fremdes Element, das in seiner Gemeinde Hausrecht beansprucht. Es muss Auffallen erregen, dass auch mit keiner Silbe weiter der beiden Parteien oder auch nur einer von ihr im folgenden Erwähnung geschieht,

da wir, wo überhaupt auch nur ihre Namen genannt wurden, diese Stellen für 2 Kor. 10—13 in Anspruch nehmen mussten. Erlaubt uns nun aber die Durchführung der Apollosfrage seitens Pauli den Schluss, dass er Material für eine Beantwortung der andern Fragen gehabt habe, ja bahnte er, wenn wir anders richtig sahen, schon eine Besprechung auch dieser Parteien an, so sind verschiedene Annahmen möglich. Es konnte nämlich gerade damals der Brief der Korinther ankommen und der Ueberbringer konnte Paulus versichern dass Nichts an der Sache sei, dass man kein Gewicht darauf zu legen habe, oder es konnte der Brief schon vorher angekommen und nun zu der Nachricht von den Zwistigkeiten eine neue hinzukommen. Bei beiden Annahmen muss aber die Composition unsers ersten Korintherbriefs, wie er jetzt bezüglich der beiden Theile vorliegt, in Abrede gestellt werden. Es kann, meinen wir, nicht angenommen werden, 2) dass nach Behandlung der Apollosfrage ein aus Korinth kommender Brief mit Botschaft Paulus die Nachricht brachte, es habe mit der Sache Nichts auf sich, und dass er darum abbrach. Denn dass Paulus bei der Verhandlung über die Apollosfrage müsste abgebrochen haben, dafür gebe eben die Paränese einen Anhaltspunkt ab. Allein sofort wirft sich dann die Frage hier auf, auf welchem Wege kam der Apostel nun zu der wieder ganz andersartigen Botschaft, welche ihn über den Blutschänder und die götzendienerischen Vergehen aufklärte; denn diese Partie kann mit den Parteifragen doch Nichts zu thun haben. Wir haben aber auch bereits gesehen, dass ihre Anknüpfung nur eine scheinbare, dass sie vielmehr einfach daneben gestellt ist. Und sollte sie doch absichtlich von Paulus selber so mit dem Vorhergehenden verbunden sein, was wir in Abrede stellen, ist es irgend denkbar, dass Paulus da am Ende des Briefes schreiben konnte ἀνέπανσαν γὰρ (sc. *Στεφανῶς κ. Φορτουν. κ. Αλξ.*) τὸ ἐμὸν πνεῦμα καὶ τὸ ὑμῶν. Denn wahr müsste es doch schon gewesen sein, sonst hätte er diese Partie ja nicht stehen lassen können, und wahr ist sie ja

auch gewesen, wie der 2. Korintherbrief bezeugt. Ja hätte er auch nur mildere Ansichten durch die mündlichen Nachrichten gewonnen, so ist es gar nicht zu begreifen, wie er im 10. Cap., im Eingang, nicht noch auf den Fall zurückgekommen. Denn man kann es sich doch schwer vorstellen, dass Paulus sich so reinausgeschrieben haben sollte über diese Materie, dass er nicht bei passender Gelegenheit darauf je und je hätte zurückkommen sollen. Gerade dadurch, dass er nicht in einer milderer Form darauf zurückkommt beweist er, dass es ihm ungeschwächt als Wahrheit bestehen bleibt und Paulus sollte den Zornbrand aus seiner Seele ausgelöscht, den Korinthern gut geworden sein, bevor er Botschaft erhalten, dass die Sache in der richtigen Weise geschlichtet sei! Aber dies Stück da es doch einmal den Eindruck macht, dass es am unrechten Ort stehe, ausser Acht gelassen — kann das Uebrige zusammenbestehen? Zur Entscheidung dieser Frage kann uns 16, 12 leiten: „Rücksichtlich des Bruders Apollos — ich habe ihn vielmals besandt, dass er zu euch komme mit den Brüdern; und durchaus war nicht der Wille da, dass er jetzt käme — er wird aber kommen, sobald er Musse hat.“ Nach 3, 10 folgende ist es ausgemachte Sache, dass Paulus seine Anwesenheit in Korinth für gefährlich hält, ja dass er demselben alle Schuld nicht absprechen kann, und hier soll er nun plötzlich, nachdem die Korinther Paulus noch gar in einem Briefe um seine Rückkehr nach Korinth angelegen haben, alles Mögliche versuchen um ihn dahin zu bringen. Da wäre es wahrlich ein grosses Glück zu nennen, dass Apollos gerade jetzt von irgend einer Arbeit in Anspruch genommen wird, davon er nicht abkommen kann. Dieser Vers, müssen wir sagen, und Pauli Entwicklung der Parteisache 1, 10 — 4, 15 schliessen sich aufs allerentschiedenste aus. Denn es ist eben darauf Nachdruck zu legen, dass dieser Vers durch seine Form als eine Antwort auf den korinthischen Brief ausgiebt. *Περὶ δὲ Ἀπολλῶ τοῦ ἀδελφοῦ, πολλὰ κτλ.*, eine Stellung die Meyer durch classische Beispiele zu begründen sucht, bei der der Schreiber des **Σ** eine vermeintliche

Lücke mit *ΑΙΛΙΩ ΥΜΙΝΟΤΙ* ausfüllt, ist eben auf obigen Grund zurückzuführen.

Aber noch ein anderer Grund macht diese, zweite Annahme unwahrscheinlich, der nämlich, dass auch hier *σχίσματα* (c. 11. 18) angeführt werden, von denen der Apostel gerichtsweise weiss. Denn nimmt man an, dass Paulus nach dem Briefe oder der mündlichen Nachricht glauben muss, dass die Parteizwistigkeiten, von denen im 1. Theil die Rede, sich hierauf reduciren, so ist eben dieser Theil überflüssig und Paulus hätte ihn bestimmt nicht abgeschickt. Kommen sie aber noch dazu, so gehört wiederum eine colossale Leichtgläubigkeit dazu, anzunehmen, dass Paulus zu Schluss des Briefes doch ganz versöhnt erscheinen und eine Ausgleichung durch Timotheus für möglich halten könne, nicht vielmehr statt seine Ankunft auf sicherlich ein halbes Jahr (16, 8) hinauszuschieben sofort hinreise. So könnte man etwa annehmen 3) der Apostel habe den Brief von Korinth vor der Benachrichtigung durch die Chloeleute erhalten, bei welcher Annahme dann besonders auch die Möglichkeit gerettet bliebe, dass jener Stephanas cap. 16 wirklich bestimmend auf Pauli Gefühle gegen die Gemeinde gewirkt habe. Die dann allerdings umgestellte Ordnung der Briefe liesse sich vielleicht auf Paulus selbst zurückführen, der dem ersten, als dem Haupttheil, dann den bereits geschriebenen Antwortbrief angehängt haben könnte. Soll er dann am Ende aber milde gestimmt erscheinen, so müsste, wie gesagt, jener Stephanas ihm seine Befürchtungen genommen haben. Allein dann wäre wieder die Partie mit dem viel strengeren und ernsteren Ton nicht am Platze und überhaupt liesse sich wohl annehmen, dass der Apostel statt dem Stephanas zu glauben sich selber zu überzeugen gesucht hätte, d. h. dass er persönlich nach Korinth abgereist wäre. Denn dann musste es ihn doch bedenklich machen, dass das, was er nach 11. 18 als Folgen von Eindringen eines fremden, unchristlichen Elements bloss in den Cultus betrachtet hatte, nun zu wirklich sozunennender Parteiung entwickelt vorlag, musste

ihm bedenklich werden, dass der damals zurückgeforderte Apollos, wenn auch noch abwesend, in diese Parteiung hineingezogen worden war, sowie ferner vor allem, dass in seiner Gemeinde eine Kephaspartei entstanden. Was den letzteren Punkt betrifft, so wird Klöpfer allerdings ihm jedes Gewicht absprechen, da er aus 3, 21—23 schliesst: „— ist ja klar, dass Paulus auch dem Petrus und dessen evangelischen Typus innerhalb der korinthischen Gemeinde eine gleiche Berechtigung mit dem seinigen und dem des Apollo zuerkennt, wenn nur alle gleichzeitig, und unbeschadet der Aneignung des Individuellen, Menschlichen, zu Christus im Verhältniss unbedingter Abhängigkeit verharren (v. 23)“ (S. 72). Fügen wir noch hinzu, dass kurz vorher gesagt, des Kephas werde hier „in der wohlwollendsten Weise gedacht“ und dass eben die Inhaltsausführung jener Verse diesen Ausdruck begründen sollen, so glauben wir damit abermals eine Probe von Klöpfer's Scharfsinn gegeben zu haben, die keiner weiteren Ausführung bedarf. Gerade als ob es hier auf irgend etwas ankäme als nur schlechthin das Abhängigkeitsverhältniss hervorzukehren und ihm das rechte Licht geben! — warum Klöpfer dann wohl nicht gleich consequenterweise alles andere, z. B. auch den *θράνατος* mit hereingezogen hat? Wir können, wie wir die beiden Bestandtheile des Briefes auch gegeneinander halten mögen, um sie in Einklang zu bringen, doch nur immer neuen Schwierigkeiten begegnen und sind daher genöthigt zur Annahme, dass ein ursprüngliches Zusammensein in Einem apostolischen Schreiben zu den Unmöglichkeiten gehört. Wir finden aber ferner eine Bedenklichkeit in der schon berührten Paränese 4, 16 ff., und wenn wir geneigt sind diesen Theil hier auszusondern, so muss ein solches Vorgehen umsoweniger beanstandet werden, als wir eben da, wo im 2. Theil vom Timotheus die Rede ist, den rechten Ort für eine Paränese erkennen müssen. Timotheus nämlich soll nach 4, 17 zu den Korinthern kommen. Paulus leitet dies mit v. 16 so ein: *παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς, μιμηταί μου γίνεσθε*, und eben zu dem Zweck (*διὰ τοῦτο αὐτό*), sagt er, schicke ich euch

den Timotheus. Weiterhin aber: *ὅς ὑμᾶς ἀναμνήσει τὰς ὁδοὺς μου τὰς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, καθὼς πανταχοῦ ἐν πάσῃ ἐκκλησίᾳ διδάσχω*. Namentlich die letzte Wendung schon scheint uns anzudeuten, dass die Thätigkeit des Timotheus hier nicht am Platze war. Ein Lehrer ist er, der Auswüchse in dem kultischen Leben der Gemeinde zu bessern hat, wo die gegebene Lehre sich praktisch in unangemessener Weise durchsetzt. Der Fall mit Apollos dagegen ist, wenn Paulus den Korinthern auch darzuthun sucht, dass ein grösseres oder geringeres Ansehen der Person nicht gelte, in der That, soll er anders nach Pauli Wunsch entschieden werden, doch ein Kampf ums Ansehen; sein eigenes Ansehen hat der Apostel in die Waage zu legen. Und nun gesetzt, dass Paulus von den beiden übrigen Parteien nichts wusste als ihre Existenz, sollte er seinen Schüler haben dahingehen lassen? Er, der doch nun entschieden der Heidenapostel war, sollte es einem wenn auch mehr oder weniger erprobten Schüler in die Hand geben, einem entschiedenen Auftreten einer judaistischen Partei Widerstand zu leisten? Man könnte hier nur über die Entscheidung für oder wider die Wahrscheinlichkeit solches Entschlusses Bedenken tragen, wenn die Ereignisse in Galatien nicht gewesen wären, wenn nicht die ihm geboten hätten ein sorgsames und waches Auge zu richten auf die vielversprechendste aber auch bedenklichste seiner Pflanzungen. Wir müssen eine Theilung der Stelle annehmen, wie sie ursprünglich hinter 16, 9 gestanden hat. Für den 2. Theil unseres Briefes aber ist die Sendung des Timotheus durchaus am geeigneten Platz. Denn theils hat Paulus die bestimmtesten Maassregeln gegeben, theils behält er sich ausdrücklich eine endgültige Lösung selbst vor (cfr. 11, 34^b). Da ist Timotheus zur Belebung des christlichen Bewusstseins (*ἀναμνήσει* 4, 17) am Platze. Wenn er v. 18 (cap. 4) sagt, dass *ἐγὼ σιώθῃσάν τινας* so ist es um so erklärlicher, wenn er 16, 10 die Ermahnung giebt, dass man Sorge trage, damit Timotheus ihnen unbefangen und furchtlos gegenüberstehe und es ist das folgende *τὸ γὰρ ἔργον κυρίου ἐργάζεται ὡς καὶ γὰρ* nicht

eine nochmalige Einführung wie 4, 17 ὅς ἐστιν μου τεχνὸν ἀγαπητὸν καὶ πιστὸν ἐν κυρίῳ, sondern es ist der Grund, um deswillen er sich berechtigt fühlt, ihnen den 16, 10 verzeichneten Befehl zu geben. Sehen wir aber die Einführung 4, 17 an, so glauben wir daraus schliessen zu dürfen, dass Timotheus in solcher Angelegenheit zum ersten Mal nach Korinth geschickt worden sei, wie denn überhaupt seine ganze Empfehlung eine sehr sorgfältig berechnete ist. — Sehen wir nun die Reihenfolge dieses letzten Theiles an, so ist, wie schon oben bei der Uebersicht bemerkt, die Reihe der mit *περί* eingeleiteten Abtheilungen nur einmal durch eine anders gestaltige durchbrochen, nämlich cap. 11. Es unterliegt keinem Zweifel, dass dieser Theil mit zu diesem Briefe gehört, aber vor cap. 7, 1, und ist bei der Redaction nur umgesetzt worden, weil das 7. cap. sich mit dem Vorhergehenden berührt. Der fehlende Eingang zum Brief wird in dem unsers jetzigen 1. Korintherbriefes zu suchen sein. Wenn wir annehmen dürfen, dass die beiden Eingänge der Briefe sich gedeckt haben (1, 1—3) so dürfte der v. 9 für Fragment 1, 10—4, 15 zu belegen sein, so dass wir darnach zunächst als einen eigenen Brief heraussetzen können: 1, 1—8. capp. 11. 7. 8. cap. 9, 19—14, 40. 16, 1—9. 4, 16—21. 16, 10—...

Wo nun aber mit den beiden Fragmenten des 1. Korintherbriefes abbleiben? Wegen der schon vollzogenen Hinüberschaffung anderer Fragmente in den 2. Theil des 2. Korintherbriefes liegt es nahe auch diese Stücke damit in Verbindung zu setzen, da sie mit dem ersten Theil keine Berührungspunkte bieten. Wir haben auch um so mehr Grund dazu, da der Anfang des Stückes II. 10—13 unser erstes Fragment sofort zu ergänzen scheint, indem mit dem 7. Vers auf einen *τις* Bezug genommen wird, der *πέποιθεν ἐαυτῷ Χριστοῦ εἶναι*, während v. 1—6 die Ueberleitung zu bilden scheint. Im Folgenden wird nun ein Wettkampf gewissermaassen mit dem aufgenommen, der solches von sich meint, und seine Anmassung zurückgewiesen mit dem scharfen *ὅτι καθὼς αὐτὸς Χριστοῦ, οὕτως καὶ ἡμεῖς*. Können wir daher nicht anders annehmen, als

dass wir uns hier in Verfolgung des I. 1, 12 Angekündigten befinden, so ist schwer einzusehen, wie etwas mehr auf I. 1, 9 — 4, 15 zurückweisen sollte als der Anfang *αὐτὸς δὲ ἐγὼ Παῦλος* = „Eben ich aber, Paulus.“ Wir müssen hierbei bemerken, dass wie Hausrath das Richtige gefühlt hat Klöppler sich mit seinen Deductionen durchaus in Spitzfindigkeiten verläuft. Zwar muss man das an Hausrath's Forderung (S. 27. 28) fallen lassen, dass er hier im Gegensatz zu anderen Briefstellern, einem Gemeindebriefe, trete, aber es ist eine Herausstellung des Paulus, der zu Anderen in Gegensatz getreten ist (cfr. *ἐὰν γὰρ μυθίοις παιδαγωγούμενοι ἔχητε ἐν Χριστῷ*). Sieht man dagegen auf Klöppler's Ausführung (Note zu Seite 420 Ende): „An unserer Stelle setzt Paulus durch *αὐτὸς* seine Person, wie sie in Wahrheit beschaffen ist, in Gegensatz gegen falsche Beurtheilungen seiner Person Seitens Anderer“, so fällt diese doch wohl sofort in sich zusammen, wenn man die Frage erheben muss: aber ist die Stellung des Apostels zu denen, welche seine Person falsch beurtheilen etwa im vorhergehenden Theil eine andere? Man braucht da gar nicht weit zu gehen, sondern kann gleich beim ersten Capitel stehen bleiben, wo Klöppler annimmt, dass Paulus in der *καὶ καὶ οὐ* = Entwicklung Judaisten mit ihren Beschuldigungen bekämpft, man braucht nur zu denken an den „dunkeln Hintergrund“, den Klöppler auch hinter diesem Theile sieht. Es dürfte hier auch zugleich der Ort sein, Klöppler's Distinctionsverfahren einer Prüfung zu unterwerfen. Er stützt sich dabei auf II. 2, 5. 6: *εἰ δὲ τις λελύπηκεν, οὐκ ἐὰν λελύπηκεν, ἀλλὰ ἀπὸ μέρους, ἵνα μὴ ἐπιβαρῶ, πάντας ὑμᾶς· ἵνα γὰρ τῷ τοιοῦτῳ ἡ ἐπιτιμία αὐτῇ ἢ ὑπὸ τῶν πλειόνων*. Hieraus construirt nun Klöppler, dass es eine Partei in Korinth gegeben habe, die, in der Minorität befindlich, sich nicht durch den Fall des Blutschänders habe in Trauer versetzen lassen, es sei die gegen den Apostel renitente Partei (cfr. auch S. 64–68). In der Interpunktion sind wir mit Klöppler einverstanden, und nehmen *ἵνα μὴ ἐπιβαρῶ* intr. = „ne quid gravius dicam.“ Aber in folgender Auffassung Klöppler's können

wir unmöglich die richtige erkennen: „Paulus sucht also in dem augenblicklichen Moment des Schreibens die Schuld des Betreffenden dadurch als eine weniger denselben gravirende erscheinen zu lassen, dass er von der Gesamtzahl der Gemeinde, welche durch die in Rede stehende That schmerzlich betroffen worden sei, einen Theil ausnimmt, der dieselbe, sei es von Anfang an, sei es im weiteren Verlauf der Zeit milder und als vergebbar angesehen haben muss.“ An und für sich ist der Gedanke richtig, und es ist wohl anzunehmen, dass auch Paulus auf einen solchen Nebenumstand Rücksicht genommen haben würde. Es kommt aber Alles auf die Interpretation von: *ἀλλ' ἀπὸ μέρους, ἵνα μὴ ἐπιβαρῶ* an. Wollte Paulus den *τις* Object dazu sein lassen, so ist unbegreiflich, warum er dies nothwendige Wort sollte ausgelassen haben; nothwendig ist es aber, weil es sich gegen die andern ausdrücklich hervorgehobenen Personen abheben muss. In demselben Augenblick aber, wo wir *ἐπιβαρεῖν* intr. auffassen müssen schwindet auch jeglicher Grund in dem *ἀπὸ μέρους* eine Modification von *πάντας ὑμᾶς* zu sehen, vielmehr muss man es auffassen als das, was es ist, nämlich eine eng zu *λελύπικεν* gehörende Bestimmung. Daraus folgt denn nun nichts für das *πάντας ὑμᾶς*, sondern für die Interpretation des *λελύπικεν*; dieses kann nämlich nicht heissen: hat in Trauer versetzt, sondern: hat beleidigt, wie auch die Parallelstelle 7, 12 an die Hand giebt (*οὐκ ἔνεκεν τοῦ ἀδικήσαντος οὐδὲ ἔνεκεν τοῦ ἀδικηθέντος*). Das *ἀπὸ μέρους* mässigt den vollen Begriff des Verbums *λυπῆσαι*, und ist also mit Fritsche durch quodammodo wiederzugeben. Zu dem *ὑπὸ τῶν πλειόνων* weiter ist I. 9, 19 zu vergleichen, wo Paulus die Gesamtheit derer, welchen er gegenübersteht, auch durch *οἱ πλείονες* bezeichnet. — Ueberträgt nun aber vollends Klöpfer diesen seinen Gedanken auf den zweiten Theil des 2. Korintherbriefes so kommt einem doch immer unwillkürlich der Gedanke, warum hat der Apostel nicht bei 9, 15 eine kleine Nota gemacht, dass die Mehrzahl der Gemeindemitglieder jetzt fertig sei; denn es ist das Faktum, dass das Folgende für die „renitente

Minorität“ bestimmt sei doch so schwierig herauszufühlen und zu interpretiren gewesen, dass erst Klöpfer es entdeckt hat. Unwahrscheinlicheres giebt es nicht: ein Gemeindebrief ist eben für die ganze Gemeinde bestimmt, und wenn er sich gegen Persönlichkeiten wendet, so wendet er sich eben in specieller Weise an sie. Solches specielles Vorgehen ist in dem zweiten Theile aber nicht zu entdecken. Vielmehr beweist gleich die Ueberleitung das Gegentheil schlagend: *Αὐτὸς δὲ ἐγὼ Παῦλος παρακαλῶ ὑμᾶς* — *ὃς κατὰ πρόσωπον μὲν ταπεινὸς ἐν ὑμῖν, ἄπων δὲ θαρρῶ εἰς ὑμᾶς* (II. 10, 1). Im folgenden Vers berichtet er gleichsam über — *τοὺς λογιζ.* *κτλ.*, wendet sich im 7. v. wieder ausdrücklich zu denen zurück, von denen er ausgegangen sein muss: *τὰ κατὰ πρόσωπον βλέπετε*; u. s. w., wie er sich 11. 1 wieder an die Gemeinde wendet — freilich, weil es die Renitenten sind, findet Klöpfer hier eben eine „wehmüthige Ironie.“ Doch es würde zu weit führen, wollte man hier noch weiter ausführen, was Jedem das natürliche Gefühl sagt.

Wir sind demnach der Meinung dass I. 1. 9 — 4. 15 der Stelle II. 10. 1 ursprünglich vorangegangen sei. Zugleich wird die Ermahnung *διὰ τῆς προαϋτιτος καὶ ἐπειθείας τοῦ Χριστοῦ* noch begreiflicher, wenn wir das in I. constatirte Einschiebsel sich nur von 4. 16—20 erstrecken lassen, weil die Frage 4. 21 andererseits auch nicht dem in II. 10. 1 gegebenen Anschlusse hinderlich sein kann. Sähen wir nun richtig in II. 10 ff. nur die Fortsetzung von I. 4. 15 resp. 21, so fragt es sich noch, ob für I. 5. 6 in unserm jetzigen Briefe Platz zu finden sei. Und da liegt es nun keinem Zweifel ob, dass dieser Platz sich finde. Wenn wir nemlich in dem allmählich gewonnenen Briefe allerorten eine grosse Ausführlichkeit, ein genaues alle Seiten hervorgehendes Erwägen des Apostels finden, so muss es befremden, dass 12. 19—21 uns allein Andeutungen zu Theil werden, muss um so mehr befremden, als der Apostel sehr scharf und bestimmt der Art nach bezeichnet, wogegen er eifert (*ἀκαθαρσία, πορνεία, ἀσελγεία*). An diesem Orte ist die Einführung von I. 5 f. auf

asyndetischem Wege durchaus berechtigt; denn es bildet, was folgt, die Epexegeze, den vorher im allgemeinen angedeuteten Inhalt. Wenn weiter I. 6. 20 ein gewisser Abschluss dieses Themas zu erkennen ist, so kommt der Apostel mit 13, 1 naturgemäss wieder auf seinen Ausgangspunkt 12, 20 zurück.¹⁾ Ist nun aber auch dieser Theil in den Vier-Capitel-Brief aufgenommen, so wird man finden, dass der Stil des Ganzen an den Galaterbrief hinangeht. Aus diesem Grunde wird man sich dann wieder gegen die Annahme entscheiden, dass unser Brief (von dem wir nun selbstverständlich cap. 1—9 abschneiden und aus auf der Hand liegenden Gründen als einen dem augenblicklich in Frage stehenden, der Zeit nach folgenden Brief betrachten müssen) im gewöhnlichen christlichen Conversationston sollte geendet haben, wie es 13, 11—13 geschieht: vielmehr haben wir dies als den Schluss von Brief cap. 1—9 anzusehen. Aber auch für unsern ergänzten Vier-Capitel-Brief scheint uns der Schluss nicht verloren gegangen zu sein. Denn gerade ebenso sticht I. 16, 22 gegen die friedlichen ruhigen Grüsse ab, wie diese II. 13, 10—13 gegen den vorhergehenden Theil. Es scheint uns auch das *μαρὰν ἀθὰ* nicht ohne Bedeutung zu sein. In einem so ruhig gehaltenen Briefe, wie der aus 1 Korinther restirende doch ist, muss eine solche aramaische Wendung doch auffallen. Denn es ist schwerlich anzunehmen, dass ein solches fremdes Wort als Stichwort für alle Christen gegolten habe. Für die hellenistischen Juden aber, welche, in der Diaspora lebend, zum Christenthum übergetreten waren, dürfte es in vielen Fällen schwierig zu beweisen sein, dass sie besser aramäisch als den gemeinen griechischen Dialekt verstanden haben. So ist das Wahrscheinliche, dass es bei besonderer Veranlassung geschrieben

1) Mit Unrecht aber hat Hausrath hier eine Hindeutung auf den Blutschänder gefunden. Schon das *πάρ ὁψμα* hätte davon abhalten müssen. Hausrath übersetzt falsch, wie die Vulg. ungenau: in ore duorum vel trium testium cet., während es heissen müsste: — binorum vel ternorum cet. Für Hausrath kommen ausserdem noch die vorhergehenden und folgenden pll. der Personen hinzu.

wurde, und indem wir es ansehen, als werfe der Apostel mit demselben seinen judaistischen Widersachern den Fehdehandschuh hin, vindiciren wir es für den ergänzten Vier-Capitel-Brief.

Mit diesem so ergänzten Briefe, ist nun unsere Ansicht, fällt auch jede Hypothese von einem verloren gegangenen Briefe des Apostels nach demselben fort. Es war genug an diesem einen zündenden Schreiben und gebietend über die Herzen seiner Kinder stand der schwächliche starke Mann als Sieger da. Das in dem traditionellen 1. Korintherbriefe gefundene Schreiben aber scheint uns das zu sein, worauf der Apostel I. 5, 9 mit *ἔγραψα ὑμῖν ἐν τῇ ἐπιστολῇ* hindeutet, das man nach der bisherigen Recension verloren glauben musste. Wenn der Apostel in der obengenannten Weise überzeugt sein konnte, dass er sich vollkommen deutlich ausgedrückt hatte, so konnte bis dahin entweder nur Ein Brief von ihm existiren oder der Brief musste besondere Merkmale tragen. Beides vereinigt unser Brief in sich, denn als ein Antwortschreiben war er scharf charakterisirt. Was aber die Hauptsache ist, so scheint unser Brief sich gerade in der angedeuteten Weise mit I. 5, 9 f. zu berühren, wenn man diese Stelle auf 10, 6—11 bezieht; denn man kann nicht wohl annehmen als dass der Apostel sich nur auf den ihm im Gedächtniss schwebenden allgemeinen Inhalt beziehe. Und zwar müssen wir einen beträchtlichen Zeitraum zwischen diesem und dem mittleren Briefe ansetzen, da wir auf diese Weise uns nur das gänzliche Schweigen über Timotheus' Anwesenheit in Korinth im dritten Briefe erklären können. (Es werden der Kürze halber im Folgenden die 3 Briefe ihrer chronologischen Folge nach mit A, B und C bezeichnet werden). Klöpfer freilich meint auf denselben Umstand recurriren zu müssen, doch gründet er eben darauf seine Hypothese von dem zweiten, verloren gegangenen, Brief — trifft hier also gewissermassen mit uns zusammen — doch müssen wir von seinem Standpunkt aus Verwahrung gegen diese Annahme einlegen, auf Grund der Erwähnung des Timotheus an

und für sich II. 1. 19: — *Χριστὸς Ἰησοῦς ὁ ἐν ὑμῶν δι' ἡμῶν κηρυχθεὶς, δι' ἐμοῦ καὶ Σιλουανοῦ καὶ Τιμοθέου*, —. Wäre die Sendung des Timotheus wirklich so in den Sand verlaufen, wie Klöpfer annimmt, Paulus hätte ihn doch schwerlich so als gleichstehenden Prediger aufgeführt, während dazu, dürfen wir eine chronologische Aufzählung annehmen. bei Klöpfer's Annahme Paulus kaum das Recht gehabt hätte. Dass aber eine chronologische Aufzählung hier vorliegt und dass wir diese Männer zu verschiedenen Zeiten hier wirkend denken müssen, liegt ganz in der Natur der Sache, da nichts unwahrscheinlicher als dass Paulus den gefährlichen Posten unberathen gelassen hätte. — Wir nehmen desshalb aber ferner auch an, dass Paulus die dort angekündigte Reise als seine zweite wirklich ausgeführt habe. Doch ist er nach einem kurzen Aufenthalte ohne den Winter dort zu bleiben wieder abgereist, weil er die Zustände nicht so fand, wie er gehofft hatte, weil auch schon damals nach II. 12. 21 Unzuchtssünden namentlich eingerissen waren und die betreffenden Frevler Busse zu thun sich weigerten. Da wird er eben das II. 1, 15 ff. Versprechen gegeben haben, nach Verlauf des Winters über Korinth die Makedonier zu besuchen und wieder von dort zurückkehrend den Winter in Korinth zu verleben. Als nun aber im Winter die Parteistreitigkeiten in lichter Flamme aufloderten, als der Fall des Blutschänders ihm auch berichtet wurde, da schickte er mitten im Winter oder gegen den Frühling hin Titus mit dem Briefe B ab. Die Hetzer benutzten natürlich diesen Umstand, um den Paulus der Wortbrüchigkeit zu beschuldigen, was Titus dem Paulus hinterbracht haben wird; daher seine Vertheidigung. Dürfen wir den Abschnitt 7, 11—15 in eine innige Zusammengehörigkeit setzen (woraufhin wir auch (mit Klöpfer) annehmen, dass Titus den Brief überbracht habe) so ist v. 15 nur eine anders gewendete Zusammenfassung des Vorhergehenden. Dann ist seine Sendung aber unterstützt worden durch ein Ereigniss in Ephesus, in dem Paulus schwerer Gefahr muss unterworfen gewesen sein, ein

Ereigniss, darauf er in dem Briefe (B) selber hindeutet I. 15, 32. Es hatte Titus den Boden bereitet, denn er fand eine günstige Stimmung für den Apostel (II. 7, 7). Wenn nun weiter II. 2. 12. 13 Paulus sagt, dass er in Troas keine Ruhe gehabt, als er dort von Ephesus ein-treffend den Genossen nicht fand, sondern obgleich eine günstige Gelegenheit für die Predigt des Evangeliums sich ihm daselbst geboten habe nach Makedonien hinüberge-gangen sei, so ist daraus eben zu entnehmen, dass die Verabredung zwischen beiden dahingegangen, sich entweder in Troas oder in Makedonien zu treffen. Dort traf er denn auch (II. 7, 6) mit Titus zusammen. Der betreffende Brief C wird umgehends geschrieben sein und II. 9, 4 stellt Paulus seine Ankunft in Begleitung von Makedonen in Aussicht. Nach den Acta (20) ist er von Makedonien aus 3 Monate nach Hellas gegangen. Nimmt man an, dass dies während des Winters 58/59 gewesen, so erhalten wir folgende chronologische Hauptdaten. Etwa Winter 56/57 erhält Paulus den Brief der Korinther, den er ihnen sofort mit A beantwortet. Nach Pfingsten 57 bricht er von Ephesus nach Makedonien auf, geht von da nach Korinth, woselbst er jedoch nicht, wie er ursprünglich wollte, längere Zeit verweilte, weil er die Gemeinde nicht seinen Erwartungen entsprechend fand, ja weil ihm Oppo-sition in derselben entgegentrat. Er versprach halb, und halb drohte er nach Ablauf des nächsten Winters 57/58 erst in Korinth vorzusprechen, bevor er nach Makedonien gehe, um dann von dort wieder auf Korinth zurückzu-kommen. Die schon in A (4, 18) angedeutete Opposition ist aber nach seiner Entfernung durch Hinzukunft hetzen-der Judaisten so gewachsen, wie sie der 58 (Anfang) ge-schriebene Brief B zeigt, den Titus nach Korinth bringt. Wahrscheinlich noch Ende 57 ist Paulus in Ephesus in Lebensgefahr durch eine Verfolgung gerathen. Nach unserer Jahreseintheilung wird Paulus Mai oder Juni mit Titus in Makedonien zusammengetroffen sein. Nach Ab-fertigung von C ist ein Aufenthalt bis etwa December in Makedonien anzunehmen, dann ging der Apostel nach

Korinth, bis er Februar — März 59 wieder über Makedonien zurückging, in welchem Jahr er nach der gewöhnlichen Annahme in Jerusalem in Gefangenschaft gerieth. Ob nun in dieses Gerüst die Daten der Briefe sich ohne Zwang hineinfügen lassen, ist Sache der nun folgenden Zusammenstellungen.

Wir haben uns zunächst über die Thätigkeit des Titus klar zu werden. „Eine vollkommene Verwirrung in diese die Collectenangelegenheit betreffende Verhältnisse (meint Klöpfer S. 15) bringt nämlich Hausrath durch folgende Annahmen. Titus sei bei Abfassung des längeren Briefes bereits zwei Mal in Korinth gewesen.“ Klöpfer nämlich ist der Ansicht, dass vor der Absendung durch Paulus mit dem verloren gegangenen mittleren Korintherbriefe, den man nothwendig fordern müsse (S. 43—56) Titus niemals in Korinth gewesen. So heisst es unter andern in dem angedeuteten Abschnitt: „Ein solches neues dem Titus mitgegebenes Schreiben sind wir auch desshalb zu statuiren genöthigt, weil jener der korinthischen Gemeinde noch ganz unbekannte Mann sich ohne ein Inductionsschreiben als Delegat des Apostels gar nicht hätte legitimiren und einführen können.“ Wenn wir an und für sich nun auch von ganz anderem Gesichtspunkt diese Angelegenheit betrachten, so müssen wir von Klöpfer's Voraussetzungen aus die Sache ansehen. Und da muss uns die Zurechtlegung der Stelle II. 12, 18, worauf hier alles ankommt einen Verdacht hinsichtlich der Richtigkeit von Klöpfer's Auffassung erwecken. Denn nach ihm müsste der Apostel, wenn er den Titus mit einem Bruder absendet und beide hier offenbar für die Collekte thätig sind, doch fast mehr Gewicht auf die Collekte gelegt haben, als auf die Herstellung seines Ansehens. Sollte es ferner psychologisch zu erklären sein, dass derselbe Mann, der in Troas das nicht vollziehen kann, was seine Lebensaufgabe ist (man vgl. I. 9, 16), weil der erwartete Titus nicht da, dass der ihn in Korinth eine weitverzweigte Thätigkeit habe antreten lassen und nicht vielmehr ihm auftrag möglichst rasch Bericht zu erstatten von dem Ausgang des Kampfes gegen

das fremde Element. Will Klöpffer dann aber wieder die Kollekte nicht zu ihrer ganzen Entfaltung haben kommen, vielmehr nur in Anordnungen bestehen lassen (S. 530) ja, so war zwar der Zweck „schon dann vollkommen erreicht, wenn Paulus nur ganz einfach, zum Erweise seiner Uneigennützigkeit, darauf provociren konnte, dass Titus sammt seinem Begleiter den Lesern für den Privatgebrauch des Apostels nicht das Mindeste abgefordert hatte“, aber es ergiebt sich gerade eben so einfach, dass die Gegner dann wohl klugerweise ihren Mund würden gehalten haben. In chronologischer Hinsicht sieht Klöpffer's Ansicht ausserdem noch sehr bedenklich aus, wenn er meint, dass „die noch nicht versöhnten und gegnerischen Glieder derselben **hinterher** die Thätigkeit des Titus zu verdächtigen sich angelegen sein liessen.“ Es muss ausserdem noch nebenbei Einspruch dagegen erhoben werden, dass Klöpffer ἀπὸ πέρυσσι (z. B. II. 8, 10) mit: „seit dem vorigen Jahre“ übersetzt (S. 387) — es heisst: von vorm Jahr = seit einem Jahr. Klöpffer erlaubt sich an Stellen auf seine Interpretation hin zu geriren. Wir können natürlich schliesslich nur anerkennen, dass trotz Klöpffer Hausrath doch den richtigen Blick hier bewiesen habe. Titus ist, als er den Brief B überbringen musste, bereits Einmal in Korinth gewesen (II. 12, 18) und zwar in Begleitung eines Bruders, und wenn wir II. 9, 2 als die betreffende Zeitbestimmung hinzunehmen, so muss die Anwesenheit des Titus in die Zeit von Wintersende 56/57 bis Wintersanfang 57/58 fallen, wahrscheinlich mehr nach jenem Termin hin, da wir angenommen, dass Paulus Mai — Juni den Titus in Makedonien traf. Sollen wir um diese Zeit im Jahr 57 ihn dort treffen, so ist die nächstliegende Annahme, dass Timotheus, für den nach I. 16, 10, 11 nur ein kurzer, vorübergehender Aufenthalt vorgesehen zu sein scheint, Seitens der Korinther dem Apostel das Verlangen geäussert hat, dass eine dazu geschickte Persönlichkeit die Sache zur organischen Durchführung in die Hand nehmen möge. Denn an eine organische Regelung scheint man wieder nach II. 9, 2 denken zu müssen: ὅτι Ἀχαΐα παρεσκεύασται ἀπὸ

πέρυσι, καὶ τὸ ὑμῶν ζῆλος ἠρέθισεν τοὺς πλείονας, wie die Korinther dann auch wirklich Winter 56/57 aus eigenem Antrieb den Apostel persönlich um Rath gefragt zu haben scheinen (cfr. I. 16, 1). Titus wird gearbeitet haben, dass er mit seinem Begleiter die Sache bis zu Pauli Ankunft zum Abschluss bringe, und die mehrfach citirte Stelle (II. 9, 2) scheint dafür zu sprechen, sowie auch dafür, dass zu jener Zeit die Sendung nicht abging. Denn war Achaia seit einem Jahr bereit, warum war damals, müssen wir fragen, die Sendung nicht abgegangen? war sie aber abgegangen, wie konnte der Apostel jetzt daraufhin schliessen, dass sie nun erst recht parat liegen müsse. Nur Paulus kann mit dem Willen der Griechischen Gemeinden beschlossen haben, die Absendung zu verschieben. War aber dies wahrscheinlich dadurch bedingt, dass er den Plan nach Jerusalem zu gehen auf ein Jahr verschoben hatte, um noch einmal eine Rundreise durch seine Gründungen zu machen (II. 1, 15 ff.), so ist wohl anzunehmen, dass von ihm der Wunsch ausging, dass die Sendung verschoben werden möchte — und gerade ein solches Vorgehen mochte, nach unserer Meinung, den meisten Anhalt zu Verdächtigungen bieten. — Wir haben ein aus II (C) ausgeschiedenes Fragment, das 8. cap. bislang ganz unberücksichtigt gelassen — mussten wir es dort ausscheiden, so ist es vielleicht zur Legitimation des Titus im Jahre 57 geschrieben worden. Es ist das aber nicht anzunehmen, denn 1) geht Paulus um diese Zeit, wo Titus in Korinth bereits anwesend sein muss, nach Makedonien hinauf, und das Ende der Sammlung ist doch immer erst mit seiner Abreise zu setzen. 2) es werden dem Titus nach I. 8 zwei Begleiter beigegeben, während ausdrücklich erwähnt Titus mit einem Begleiter zuvor in Korinth gewesen ist nach II. 12, 18. 3) Letztere Stelle macht durchaus den Eindruck als ob nur eine Thätigkeitsperiode des Titus vor jener Zeit anzunehmen sei (eben durch die nähere Bestimmung καὶ συναπέστειλα τὸν ἀδελφόν). 4) es lässt sich so auch am besten I. 16, 1 und II. 9, 2 (— καὶ τὸ ὑμῶν ζῆλος ἠρέθισεν τοὺς πλείονας) miteinander verbinden.

Wir können eine solche Legitimation nach Korinth aber auch nicht später ansetzen, da nach II. 9, 3 ja bereits Brüder dahin gesandt sind um die letzte Hand ans Werk zu legen und es überhaupt gar nicht zu erklären wäre, dass Paulus den Titus, den er doch höchst wahrscheinlich bei sich behielt um diese speciell, wie es scheint, ihm zukommende Thätigkeit in Makedonien zu verrichten, nachdem sie ihr Ende gefunden, nach Korinth sollte geschickt haben: denn mit dem Augenblick war ja auch der gegebene Zeitpunkt, wo er selbst nach Korinth aufbrechen musste, wenn nicht sogar dieser jenen bestimmte. Wir kommen deshalb zu dem Schluss, dass 2 Kor 8 gar nicht mit unsern Korintherbriefen in irgendwelcher Berührung steht.

Wenn wir nun ausgingen von des Apostels Reisen und in den Daten der Briefe hinreichendes Material fanden, auf Grund dessen namentlich auch eine zweite Reise des Apostels hinreichend belegt und zeitlich bestimmt ist, wenn wir ferner in diesen Zeitrahmen wiederum auf Grund der Briefdaten die Reisen des Titus möglichst genau zu bestimmen suchten, und dabei nur eine wirklich sozunennende Hypothese heranzogen, die nämlich, dass Timotheus bei seiner Ankunft dem Apostel von den Korinthern die Bitte überbrachte, ihnen einen gehörigen Leiter zu übersenden, so kommen wir jetzt zu dem eigentlichen Inhalt der Briefe selbst.

Wir sahen die Einleitung zum Brief A in I. 1, 1—8 diess namentlich auch aus folgendem Grunde. V. 5: *ὅτι ἐν παντὶ ἐπλουτίσθητε ἐν αὐτοῖς, ἐν παντὶ λόγῳ καὶ πάσῃ γνώσει*, ist ein Lob, das sich unmöglich mit Pauli Gewissen und den in B vom Apostel geschilderten Umständen vertrug. Sehr wohl passt es dagegen in A hinein, wo man z. B. nur an den Abschnitt über die *πνευματικά* zu denken braucht, um jenes Lob begreiflich zu finden: sehr reiche Gaben waren den Korinthern gegeben worden, und es galt nur, wo bei der Durchsetzung ins praktische Leben eine verkehrte Richtung eingeschlagen war, dieser entgegenzuarbeiten. In diesem Sinne erscheint uns der Apostel

in den ersten Worten der eigentlichen Abhandlung, die wir, wie weiter oben bemerkt in cap. 11 sehen, und deshalb voran gestellt haben. Unter dem neuen Geiste, der in die Gemeinde gekommen, glaubten die korinthischen Frauen sich zu einer gewissen Emancipation berechtigt. In diesem Geiste glaubten sie sich über ein allgemeingeltendes Gesetz des Anstandes hinaussetzen zu dürfen, nämlich in der religiösen Versammlung erschienen sie unbedecktes Hauptes. Das verbietet Paulus. Weiter aber ist ein Geist der Unsitte eingerissen bei dem es nicht möglich ist das Herrenmahl zu feiern (*συνερχομένων οὐκ ἔστιν κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν* v. 20). Es kann das Folgende nun in zweifacher Weise aufgefasst werden 1) dass die Handlung, welche man vornimmt bei der Zusammenkunft und welche so unsittlich verläuft, eigentlich das Herrnmahl sein sollte; 2) dass die Handlung dem eigentlichen Herrnmahl vorausgeht und weil die Libertinisten, wie man sie gewissermaassen nennen kann, dann nicht mehr im Stande sind es würdig zu geniessen, dieses ausfallen muss. Für erstere Annahme spricht die unmittelbare Darlegung der Anordnung des Herrn. — Nun kann man nicht zweifeln, dass der Apostel unter den *σχίσματα* (v. 18) wirkliche Parteispaltungen der Korinther im Auge habe, die nicht mit der corrumpten Herrenmahlsfeier zusammenfallen, doch müssen sie eben nicht von Belang gewesen sein, da Paulus sich v. 19 gewissermaassen darüber hinwegsetzt. Das *καὶ μέρος τι πιστεύω* dürfte weniger einen „gelinden Zweifel“ an der Wahrheit des Berichts ausdrücken, wie Hausrath meint, als eine litotische Wendung sein. — Die Wendung *τὰ δὲ λοιπὰ ὡς ἂν ἔλθω διατάξομαι* (34^b) erhält durch das entgegen tretende *περὶ δὲ ὧν γράψατε* (7, 1) das rechte Gewicht und Verständniss. Da wir weiter oben schon eine kurze Inhaltsangabe der übrigen Capitel gegeben, so können wir hier davon absehen. Soviel muss sich aber aus der Betrachtung des Ganzen ergeben, dass der Apostel ein gewisses Etwas durch die mündlichen Nachrichten zwischen sich und seine Gemeinde treten fühlen musste, doch nicht

gross genug, dass es nicht durch einen anhänglichen Brief und Betheuerungen Seitens des Stephanas hätte aus dem Wege geräumt und ihm, dem Apostel zur Gewissheit hätte werden können, dass Timotheus ihm in die Hand arbeiten werde. Nur auf Eins noch ist besonderes Gewicht zu legen, auf die ernste Ermahnung II. 6—11. Man muss annehmen, dass die Gemeinde selbst ihren schwierigen Stand gegenüber der heidnischen Welt gefühlt und vielleicht einzelne Fälle zur Sprache gebracht habe. Es ist dies der Punkt, in dem der Apostel bei seiner folgenden Anwesenheit nach II. 12, 21 mit den Korinthern zusammengetroffen. Gebeugt ist der Apostel während seiner zweiten Anwesenheit in Korinth gewesen im Hinblick auf seine Korinther (*μη̃ πάλιν ἐλθόντος μου ταπεινώσει με ὁ θεός μου πρὸς ὑμᾶς*) und die ihn beugende Unsittlichkeit muss weit um sich gegriffen haben, da er in jener Stelle fortfährt: *καὶ πενήθῃσω πολλοὺς τῶν προημαρτηκότων καὶ μη̃ μετανοησάντων ἐπὶ τῇ ἀκαθαρσίᾳ καὶ πορνείᾳ καὶ ἀσελγείᾳ ἣ ἔπραξαν*. Hält man damit zusammen, dass der im singul. eingeführte Gegner II. 10, sagt: *αἱ ἐπιστολαὶ μὲν—βαρεῖται καὶ ἰσχυραί, ἡ δὲ παρουσία τοῦ σώματος ἀσθενῆς καὶ ὁ λόγος ἐξουθενημένος*, so hat der Apostel mit diesen seinen Ansichten nicht durchzudringen vermocht. Weiter aber erhält doch auch dieser Vorwurf erst sein rechtes Gewicht, wenn wir annehmen, dass um die Zeit, wo Titus mit dem Brief erschien, man in Korinth des Apostels persönliche Ankunft erwartete. Dies nun kann er nach II. 1, 15 ff. nur versprochen gehabt haben und deshalb dort, wie auch II. 13, 10 eine Entschuldigung, dass er nicht gekommen sei, resp. nicht komme. Denn es scheint doch ein Unterschied in den beiden Stellen zu liegen. II. 13, 10 heisst es: *διὰ τοῦτο ταῦτα ἀπὸν γράφω, ἵνα παρὼν μὴ ἀποτόμως χρῆσθαι κατὰ τὴν ἐξουσίαν ἦν . . .* Hinter der ersten Wendung scheint doch zu liegen, dass er im gegenwärtigen Augenblick in Korinth sein sollte, dass er das aber im Sinne gehabt (wie nach dem Weiteren zu schliessen) *εἰς οἰκοδομίην* der Gemeinde, während, wenn er der ursprünglichen Absicht gefolgt wäre,

er abschneiden und abtrennen müsste von ihr. Dieser Stelle, die andere, II. 1, 23, gegenübergehalten; — ὅτι φειδόμενος ὑμῶν οὐκέτι ἤλθον εἰς Κόρινθον, können wir dies ἤλθον nur von einem für die Zeit des Schreibens vergangenen Punkt gebraucht ansehen, da man eben nach II. 13, 10 (γράφω) nicht annehmen darf, dass Paulus sich des Aoristus als des in der classischen Sprache üblichen Briefstils bediente. Setzte der Apostel aber seine Reise aus, so hatte er das jedenfalls in Korinth coursirende, von wem auch immer ausgesprochene Wort II. 10, 10, das ihm die jedenfalls gut unterrichteten Chloeleute müssen hinterbracht haben, zu berücksichtigen und zu entkräften, und dies thut er, wir können es nur bezeichnen: in derselben Verwahrungsformel wie II. 13, 10 in II. 10, 8. Bezieht sich nun 10, 10 zurück auf eine Thatsache der Erfahrung, auf die Erscheinung Pauli während der zweiten Anwesenheit in Korinth oder sonst irgendwo, so kann das Wort, ausgesprochen, nur die Verdächtigung motiviren wollen, dass der Apostel wohl eingedenk und bewusst seiner Schwäche nicht nach Korinth kommen werde. Diese Verdächtigung kann sich in der Zukunft aber nur dann für die Gegner nützlich erweisen, wenn Paulus sein Versprechen bricht — denn es liegt sonst eben keine zwingende Verpflichtung für ihn vor. Nur dann, wenn der Apostel statt seiner versprochenen Ankunft ein solch machtvolles Schreiben gleichsam unterschiebt, ist der Anhaltspunkt für die Gegner gegeben — darum aber bemüht Paulus sich auch gerade diesen Punkt in einem andern Lichte darzustellen, als die Gegner ihn der Gemeinde vorzuführen belieben.

Wer waren nun aber diese Gegner des Apostels? Sind wir verpflichtet mit Klöpffer anzunehmen, dass es allein die in Korinth auftretenden Judaisten waren, oder sind wir genöthigt hinter diesen noch Andere anzunehmen, die der Apostel verantwortlich und darum schuldig erachtet an dem nicht zu billigenden Treiben der Judaisten in Korinth?

Mit Klöpffer sind wir der Ansicht, dass schon im

Brief A auf eine judenchristliche Partei Rücksicht genommen wird, I. 10, 32 (nur nicht 8. 7—13; denn dort ist von schwachen Heidenchristen die Rede), 7, 18. Dass überhaupt keine Judenchristen in einer bedeutenden Gemeinde sich gefunden, ist nicht anzunehmen: ja, die sogenannten Judaisten hätten überhaupt keinen Anhaltspunkt für ihr Treiben finden können, wenn sie selbstbewussten Heidenchristen hätten gegenübergetreten wollen. Auch darin stimmen wir Klöpper bei, dass das Verlangen nach dem Apollos sich zur Parteisucht verstärkt. Der wahrscheinlichste Zeitpunkt, in den durch Ankunft und Arbeit der Judaisten die wirkliche Parteientstehung fällt, muss auf eben vor Wintersanbruch 57/58 angesetzt werden, indem sie vielleicht nicht ohne Absicht diese Zeit sich ersahen, in der sie recht ungestört arbeiten konnten. An der Bildung der Kephaspartei kann man nach Klöpper „dem Petrus einen direkten Antheil“ nicht zuschreiben. „da dies immerhin auf eine Animosität desselben gegen den von Paulus vertretenen Typus des Evangeliums führen würde, die in Widerspruch stehen würde mit seinem gemässigten Standpunkte (Act. 8. 15 ff.; 10, 28. 43 ff.; 15, 7 ff. Gal. 1. 18. 23; 2, 7 ff.), bei dem er wohl gelegentlich einer Pression Seitens einer schrofferen, judaistischen Richtung nachgibt (Gal. 2, 11 ff.), allein schwerlich je zu spontaner Aggression gegen den Paulus und seine Gemeinde fortgeschritten ist.“ Die Partei soll denn auf indirectem Wege, durch den Wechselverkehr zwischen Achaja und Jerusalem entstanden sein. Diese Auffassung von Petri Stellung zu Paulus hat aber doch ihr Bedenkliches, weil die Auffassung von Gal. 2, 7 ff. nicht unanfechtbar ist, welche Stelle im Grunde genommen doch allein stricte Beweiskraft hat. Sie aber wird sogut wie auch Gal. 2, 11 ff. zu milde ausgelegt, und namentlich in Bezug auf unsern Fall, wenn man bedenkt, dass Paulus mit der Entstellung des Galaterbriefs die Sache zur heidenchristlichen wider die Judenchristen gemacht hat — der Gegensatz musste sich naturgemäss schärfen. Doch wird in demselben Augenblick, wo wir dies als unsere Ansicht bekennen,

Klöppler mit dem Einwand uns entgegentreten, wie konnte bei einem solchen Verhältniss Paulus sich entschliessen eine Collecte für die Jerusalemitische Gemeinde zu Stande zu bringen. Klöppler hält's nämlich für undenkbar. Aber es ist nicht undenkbar, denn zunächst ist Paulus der Mann, um von der die Sache führenden und leitenden Person ab- und nur jene allein anzusehen. Und wenn er nun trotz der Spannung mit den Leitern der Gemeinde, diese in ihrer grossen Bedrängniss unterstützte, wurden die Leiter von Paulus nicht für seine Ansicht erkaufte, sondern wenn irgendwie so dadurch von der messiasbeseelten Kraft des Apostels überzeugt, die Heidengemeinden in weitem Ringe zu entflammen wusste für die Bethätigung des christlichen Grundgedankens von der Bürgerschaft für Ein Reich. Vor allem aber ist der erste Gesichtspunkt zu betonen, dass Paulus nicht den Uraposteln, sondern der Urgemeinde die Gaben darbrachte, deren sie bedurfte. Es ist daher nach unserer Ansicht keineswegs daran zu zweifeln, dass Petrus die judenchristliche Partei beeinflusst hat, wie denn auch durch diese angeknüpften Beziehungen es ermöglicht wurde, dass Judaisten mit Empfehlungen in die Paulinische Gemeinde eindringen konnten. Wenn Klöppler dann diese durchaus als selbstverantwortlich, die Urapostel aber rücksichtlich derselben unverantwortlich darstellt, so heisst das auch zu weit gehen: das Ziel, kann man nur annehmen, ist ihnen gesteckt — über die Mittel sind sie Herr, und es war ihnen eben jedes recht. Zu Klöppler's Ansicht kann man doch nicht wohl anders kommen, als wenn man annimmt, sie seien etwa in merkantiler Absicht nach Korinth gekommen und dann habe es sich so ganz zufällig gemacht, dass sie in religiöse Fragen hineingeriethen und da nun endlich zu einer gegen Paulus oppositionellen Richtung gedrängt wurden. Nimmt man dagegen an, dass sie in bestimmter Absicht nach Korinth kamen, und zwar in Sachen religiöser Anschauung und Auffassung, nimmt man einen Wechselverkehr und persönliche Berührungen zwischen Korinth und Jerusalem an, sowie ferner, dass die Urapostel nicht als ganz

leichtsinnige Menschen ihnen völlig Unbekannten (in moralischer Beziehung und religiösen Absichten) Empfehlungen ausgestellt, so muss man sich dahin entscheiden, dass die Urapostel um die Korinthischen Vorfälle gewusst. — Wenden wir uns nun der von Klöpffer bestrittenen Ansicht zu, dass der Apostel unter den *ὑπερλίαν ἀπόστολοι* (II. 11, 6. 12, 11) ganz dieselben verstehe, als er 11, 13 mit *ψευδαπόστολοι, ἐργάται δόλιαι, μετασχεματιζόμενοι εἰς ἀποστόλους Χριστοῦ* bezeichne. Dem unmittelbaren Gefühl nach wird man Hausrath Recht geben, der dazwischen scheidet. Die wörtliche Uebersetzung stimmt dem zu, da jenes „die allzusehr Apostel sind“, dieses „die keine Apostel sind“ ergibt. Darin sollte man doch gern einen Unterschied sehen — aber wir werden vom ergänzten Text, II. 11. ausgehend den Zusammenhang darzulegen suchen. Nach I. 15, 11 muss nothwendig angenommen werden, dass II. 11, 4, obgleich im Vordersatz *εἰ* mit praes. steht, als unwirklicher hypothetischer Satz aufzufassen, dass also der kommenwerdende kein anderes Evangelium bringen wird. Nun ist nicht gesagt, dass das vorhergehende Bild auch rücksichtlich des *ὅτις* auf den gegenwärtigen Fall angewendet werden soll, vielmehr scheint der Wechsel zum Passiv das Gegentheil anzudeuten. Jedenfalls könnten unter ihrem Bilde nur die verstanden werden, welche die Korinther ablockten *ἀπὸ τῆς ἀπλότητος τῆς εἰς Χριστόν*, ablockten einfach zu glauben, was Paulus sie gelehrt. Denn wenn es Paulus schon vom menschlichen Standpunkt aus betrachtet unangenehm sein müsste, dass eine andere Autorität ihm vorgezogen wurde, so ist abgesehen hiervon, das Thun der Korinther ein ungleiches, weil sie an dem durch gottgewirkte Thaten unter ihnen bewährten Messiasboten gezweifelt haben. „Ob nun ich oder jene, so verkündigen wir und so seid ihr gläubig geworden“ (11) schliesst der Apostel nach dem historischen Ueberblick und nimmt sich damit das Recht die Frage, um deren Entscheidung es sich offenbar handelt, die jener *ἐργόμενος* zu entscheiden hat, selber zu beantworten (I. 15, 12—57) und schliesst v. 58 mit der Aufforderung festzustehen.

εἰδότες ὅτι ὁ κόπος ἰμῶν οὐκ ἔστιν κενός ἐν κυρίῳ. Dies begründende „weil ihr wisset“ begründet der Apostel seinerseits durch II. 11, 5: „denn ich denke in Nichts nachzustehen den allzugrossen Aposteln.“ Hier kann es keinem Zweifel unterliegen, dass die Urapostel darunter verstanden sind. Denn nur auf die ist Bezug genommen, die ein gleiches Evangelium bringen müssen als er. Schieben wir nun, was vorhin begründet worden, I. 9, 1—18 vor II. 11, 7 ein, so ist ersichtlich, dass der Apostel mit I. 9, 3 sich gegen Andere wendet: ἡ ἐμὴ ἀπολογία τοῖς ἐμὲ ἀνακρίνουσιν ἔστιν αὕτη = meine Vertheidigung denen welche mich richten (d. i. meine Sache untersuchen wollen) ist diese, und diese Vertheidigungsrede gipfelt in II. 11, 12 ff., wo er nämlich das Blatt wendet, und den Hetzern in Korinth. denen, die Anstoss an ihm wollen in der Weise Uneigennützigkeit vorwirft, dass er, wie Klöpfer richtig bemerkt (S. 467) sagt, er wolle sie zwingen sich uneigennützig erfinden zu lassen, „unentgeltlich das Evangelium predigend, unbeschwerlich für die Leser sich bewahrend.“ Wir haben nun noch 12, 11 anzusehen, wo Klöpfer „die durch den Zusammenhang schlechterdings ausgeschlossene Möglichkeit einer Beziehung der ὑπερλίαν ἐπόστολοι auf die Urapostel“ sieht. Klöpfer gründet sein Resultat natürlich auch für diese Stelle auf die Ironie des Apostels, die aber hier so wenig zu finden ist, wie 11, 5. 6. Der Apostel sagt einfach dies: bei euch Korinthern habe ich in solcher charakteristischen Weise mein Apostelamt verrichtet, dass ich von euch als echter und rechter Apostel hätte empfohlen werden müssen, denn ich bin hinter den Aposteln, die allzuviel Gewicht auf ihr Apostolat legen in Nichts zurückgeblieben — statt dessen habt ihr mich gezwungen, dass mich zu rühmen, dessen ich mich nicht rühmen sollte. Wo hier eine Ironie liegen soll, ist uns bei dem besten Willen nicht möglich zu erkennen — wir können hier nur einen demüthigen und offenherzigen Paulus sehen. Unsere Aufmerksamkeit wendet sich nun billig II. 10, 7 ff. zu. Klöpfer fasst das τὰ κατὰ πρόσωπον in einem sehr weiten Sinne, wie er II. 5, 12 unter

ἐν προσώπῳ καυχᾶσθαι darunter subsumirt: „pochen auf nationale theokratische Vorzüge, auf legale Werkgerechtigkeit, auf enge Verbindung mit den ursprünglichen jerusalemisschen Aposteln, ja mit Jesu selbst durch lediglich socialen Lebensverkehr.“ Das ist nun recht viel und namentlich durch den 3. Theil deutet Klöpffer im Vorwege an, dass der *τις* keine individuelle Persönlichkeit, keiner von den „jerusalemisschen“ Aposteln selbst sei. Uns scheint dagegen, dass unter dem *τις* dieselbe Person zu verstehen sei, welche das *ὁ ἐρχόμενος* meint, und zwar aus folgenden Gründen: 1) Paulus setzt mit Unterscheidung den sing. und den plur. (es ist dies bereits weiter oben hinsichtlich *ὁ ἐρχόμενος* hervorgehoben worden). Der sing. ist bis v. 11 consequent durchgeführt, und es kann nur als ein Versehen oder die Nachahmung eines solchen betrachtet werden, wenn der Cod. Vatic. statt *φησιν* die Form *φασιν* bietet. 2) es würde die Argumentation von v. 14 jede Bedeutung verlieren, wenn es nicht auf einen Betreffenden abzielte, der selbst nicht in Korinth gewesen, wie im Gegentheil Paulus (*ἄχρῃ γὰρ καὶ ὑμῶν ἐφιδάσμεν* denn auch bis zu euch sind wir (wirklich, im Gegensatz zu *μὴ ἐφικνούμενοι*) vorgedrungen) doch seine Gewalt über diese Gemeinde auszudehnen strebte. 3) es ist wichtig für diese Auffassung des *τις* v. 7. eben die des *ὁ ἐρχόμενος*, 11, 4. In dieser Hinsicht gewinnt dann v. 12 (cap. 10) wieder eine eigenthümliche Bedeutung: der Betreffende hat sich selber empfohlen. Da wir nun zwischen den Uraposteln und den Judaisten unterscheiden mussten, nehmen wir an, dass, wie der Eine unter den Uraposteln die Judaisten nach Korinth empfohlen, so dies doch nur in der Absicht gethan habe, um sich durch sie der Korinthischen Gemeinde zum Schiedsrichter über die Bedenken zu empfehlen, die hinsichtlich der Auferstehung entstanden waren. Es ist, scheint uns, auch nur aus diesem Grunde erklärlich, weshalb der Apostel, nachdem er doch in der Ueberleitung II. 10, 2 die Fehde aufgenommen hat *ἐπὶ τινὰς τοὺς λογιζομένους ἡμᾶς ὡς κατὰ σάρκα περιπατοῦντας*, worunter sicherlich die Judaisten in Korinth zu verstehen sind, mit

v. 7 plötzlich asyndetisch abbricht: er wendet sich gegen den, der im Hintergrunde dieser Bewegung steht. Was aber das Wort von den Briefen Pauli betrifft (10, 10), so deutet dieses eben nicht nothwendig auf Korinth, sondern schon um der allgemeinen Form willen (daher der plural) auf einen Mann, der sie kennen zu lernen Gelegenheit gehabt hatte (man denke etwa an einen Fall wie die Unruhen in Galatien), und dessen Boten nun in dem betreffenden Ton für ihn argumentiren. — Wir deuten nun das *τὰ κατὰ πρόσωπον* in der allgemeinsten Weise: äussere Verhältnisse, und finden, dass nach dem v. 7 eben eine Partei, die auf solche äussere Verhältnisse sieht, sich zu dem betreffenden muss gehalten haben und wir stimmen mit Klöpfer im Allgemeinen überein, wenn er sagt: „wir haben hier die Parteiparole der judaistischen Pseudoapostel als Christiner (1 Kor. 1, 12) vor uns“ (S. 433). Aber nicht bloss sie führen dieses Stichwort: unsere Stelle, sowie I. 1, 12 beweisen, dass er von Mitgliedern der korinthischen Gemeinde aufgenommen worden ist. Waren es wohl meistens Judenchristen, so nicht nothwendig ausschliesslich. Diese Partei hat ursprünglich alle antipaulinischen Elemente in sich zusammengefasst. Die Paulinische Partei mag sich in diesem Augenblick, als einmal der Anstoss zu Theilungen gegeben war, in die des Paulus und des Apollos verzweigt haben, wie umgekehrt in Folge des factiösen Naturells aus einem Hange zum handgreiflichen Conkreteren, sich die Kephaspartei von der *Χριστοῦ* absonderte, was um so wahrscheinlicher, wenn es mehr als eine blosse Vermuthung genannt werden könnte, dass unter dem II. 10, 7 — 11, 4 Angedeuteten Kephaz zu verstehen sei, eine Vermuthung, die jedoch vielleicht an Wahrscheinlichkeit gewinnt, wenn man bedenkt, wie er eben in Allem der Vertreter. Und auch der Gedanke an eine Reise nach Korinth bleibt so unwahrscheinlich nicht, wenn man nach Paulus eigener Angabe sieht, dass er auf Zeiten Palästina verlassen haben muss und in angränzenden Ländern sich aufgehalten (cfr. Gal. 2, 11 ff.).

Es kann nun nicht weiter unsere Aufgabe sein,

auführlich das Verhältniss unseres Briefes B zu C zu erörtern. Es wird hinreichen, wenn wir darauf aufmerksam machen, dass er alles enthält, was man aus dem 2. Korintherbriefe für den verloren geglaubten mittleren schliessen zu können glaubte. So deutet schon I. 15, 32 auf II. 1, 8—14, II. 1, 15 ff. ist mehrfach in B angedeutet, und das Verhältniss besprochen. Die Sache des Blutschänders, auf welche II. 2, 1 ff. schliessen lassen, wird so vollendet, wie man es nur immer erwarten kann. Wohl hat auch der Apostel Recht sich II. 3, 1 die Frage aufzuwerfen, *Ἀρχόμεθα πάλιν ἐαυτοὺς συνιστάνειν*. Es ist wohl möglich, dass er selber die ganze Partie gegen die Christusleute in B als eine Selbstempfehlung ansieht (bittet er doch fortwährend, dass man ihm die Thorheit zu gut halten möge). 5, 1 ff. spielt entschieden an auf I. 15. Das I. 6, 9 nur Angedeutete muss er II. 6, 14 noch weiter ausführen: es ist eben der wunde Punkt in dem Gemeindeleben der Korinther, dass sie von den Sünden ihrer Umgebung sich nicht rein zu halten wissen. Die übrigen Capp. sind geschichtlichen Inhalts und bereits mehrfach berührt.

Wenn wir somit von unsern Korintherbriefen Abschied nehmen mag es noch mit einer Zusammenstellung der Briefbesandtheile, freilich etwas spät, sein, mit einem Vorschlag zu einer Textänderung und noch mit einem allgemeinen Erklärungsversuch.

Zusammenstellung des Textes.

A: I. 1, 1—8. II. 7, 1—8, 13. 9, 19—11, 1. 12—14. 16, 1—9. 4, 16—20. 16, 10—21. 16, 24.

B: I. 1, 1—3.(?) 1, 9—4, 15. 4, 21. II. 10, 1—11, 4. I. 15. II. 15, 5—6. I. 9, 1—18. II. 11, 7—12, 21. I. 5. 6. II. 13, 1—10. I. 16, 22. 23.

C: II. 1—7. 9. 13, 11—13. D: Fragment II. 8.

Conjectur.

Diejenige verkehrte Vocabel, wodurch nach unserer Einsicht viel Schwierigkeit bereitet und jede Textkritik

des 2. Korintherbriefs aufgehalten ist, findet sich II. 11. 4 in *καλῶς ἀνείχεσθε*. Wir haben das Wort in der Arbeit in der gewöhnlichen Auffassung genommen, um dort nicht durch Conjecturen einen ungünstigen Verdacht zu erregen. Es müsste dem ganzen Sinn nach mit ergänztem *ἄν* zu lesen sein — aber die Bedeutung „ertragen“ soll hier einen Sinn geben, giebt jedoch keinen. Uns scheint nun, dass es lediglich aus Einfluss der beiden in v. 1 vorhergehenden Verbalformen aus *ἀν εἴχεσθε* (sc. *αὐτοῦ*, τ. ἐ. *τοῦ ἐρχοῦ*.) zusammengelesen worden ist: „ihr würdet euch mit Recht an ihn halten.“

Allgemeiner Erklärungsversuch.

Wir nehmen für die Entstehung der Korintherbriefe, wie sie uns vorliegen, eine schliessliche Redaction an, welche wohl in Korinth selbst stattgefunden haben muss. Grund zu derselben mag gewesen sein, dass durch ständige Benutzung der Gemeindebriefe in Privatkreisen allmählich das Material der Originale gelitten, dass sie theilweis wohl schon restaurirt waren. Eine Redaction in der Art aber, wie sie uns vorliegt lässt sich nur für eine Zeit erklären, wo das persönliche Interesse an den Briefen geschwunden war, wo dieselben vielmehr nur nach der lehrhaften Seite geschätzt wurden. Lässt sich dies nicht gut denken so lange als irgendwelche lebten, die mit Paulus in einem persönlichen Verkehr gestanden (bis Anfang des 2. Jahrh.), so setzt eine Kanonbildung Markions mit den Korintherbriefen in jetziger Gestalt den Zeitpunkt bereits vor Mitte des 2. Jahrh. an. Dass aber wirklich ein solches Interesse, wie eben gefordert, bei der Redaction obgewaltet, liegt in dem Unterschied der beiden Briefe klar zu Tage, denn im Allgemeinen bezeichnet ist in den ersten Korintherbrief der Stoff des Streites zusammengedrückt, die stark charakteristischen Lehrpositionen des Apostels. Darum steht die Besprechung des Verhältnisses zwischen Paulus und Apollos im Eingang (wie es ja auch schon um der Orientirung willen musste) weil Paulus mehr durch Hervorkehrung und Hervorhebung der allgemein christlichen

Anschauung, wie sie in seiner *γνώσις* sich darstellte, als durch Ausgehen von seiner Person argumentirt. Letzteres ist dagegen wie im Neun-Capitel-Brief (II. 1—9) in mehr allgemeiner so in hervorstechender Weise im Vier-Capitel-Brief der Fall, doch musste aus eben diesem Grunde die objective Beweisführung durch Christi Auferstehung (I, 15) ausgeschieden werden. I. 9, 1—18 scheint dagegen eher zur Vervollständigung der Argumentation an den jetzigen Ort gekommen zu sein. Sollte aber im 2. Korintherbriefe durchgehends eine Vertheidigung gegeben werden, so waren die beiden capp. I. 5. 6 nicht mehr an ihrem Platz. Durch den Anfang der Paränese von A ward mit dem 1. Theil des Briefs für dieses Fragment eine scheinbare Vermittlung hergestellt, wie nun nach dem Ende hin des Zusammenhangs wegen der Anfang des Briefes A weichen musste und seine jetzige Stellung erhielt. Das Auferstehungscapitel dagegen fand aus innerem, leicht ersichtlichem, Grunde seinen Platz am Ende der Deductionen des Briefes A. Wie der Redactor aber die beiden Eingänge zusammengezogen hat, so mag er eben aus diesem Grunde auch beide Ausgänge in einander gefügt haben. Was nun endlich II. 8 betrifft, so mag es in einer mehr oberflächlichen Weise (aus Vergleichung und Zusammenwerfung der chronologischen Daten 8, 10 und 9, 2) aus einem epistolischen, jedoch nur fragmentarisch erhaltenen Schriftstück hier eingefügt sein, das der Redactor nicht zu Grunde gehen lassen wollte.

Nachschrift der Redaction. Indem der Unterzeichnete eine nähere Prüfung der im Vorstehenden gegebenen Umbildung der Hausrath'schen Hypothese vom Vierkapitelbriefe vorbehält, glaubt er doch die Thatsache constatiren zu dürfen, dass er bereits seit Sommer 1873 in seinen Vorlesungen über die Korintherbriefe den Umfang des vom Verfasser mit C bezeichneten Briefes genau in derselben Weise bestimmt, und namentlich auch bereits die Ansicht vorgetragen hat, dass 2 Kor. 8 ein selbständiges, einer früheren Zeit als Kap. 9 angehöriges Stück sei.

Lipsius.

Die Ursachen des Umschwungs und Aufschwungs der Scholastik im 13. Jahrhundert.

Von

• **Friedrich Nietzsche.**

1. Einleitung.

Gegen Ende des zwölften und in den ersten Decennien des dreizehnten Jahrhunderts gingen öffentlich und im Geheimen im Gebiet der Scholastik Veränderungen vor, deren Ausgangspunkt völlig ausserhalb der christlichen Kirche und Theologie selbst lag, die aber dessenungeachtet vorerst keineswegs zur Auflösung, sondern vielmehr zur höchsten und glänzendsten Entfaltung dessen führten, was im Laufe des 12. Jahrh. festgestellt worden war und bereits tiefe Wurzeln geschlagen hatte. Herbeigeführt ward der Umschwung durch das Eindringen ganz neuer Bildungsmittel, deren Kern bekanntlich die bis dahin nur sehr unvollständig bekannt gewesene Philosophie des Aristoteles ausmachte. Bis um 1150 waren nämlich selbst die logischen Schriften des Stagiriten nur zum geringsten Theil zugänglich gewesen; um diese Zeit hatte man dann freilich diese vollständig kennen gelernt. Nunmehr traten aber die Physik, die Psychologie, die Metaphysik und die Ethik hinzu, und somit wurde die Bekanntschaft mit Aristoteles eine im Wesentlichen vollständige, wenngleich auch fernerhin nicht sämtliche Schriften desselben mit gleichem Eifer ausgebeutet wurden, und hierdurch trat in die Scholastik ein ganz neues Ferment ein. Zwar hatten nicht nur die

Methode, sondern auch materielle Bestandtheile des aristotelischen Lehrgebäudes schon vor Zeiten auf die Entwicklung des christlichen Dogmas einen gewissen Einfluss gehabt, nicht allein durch die Vermittelung der namentlich von Augustinus, dem Areopagiten, Maximus Confessor und anderen Kirchenlehrern eingesogenen neuplatonischen Gedanken (welche bekanntlich weder durchweg echt platonisch, noch ausschliesslich platonisch geartet waren, vielmehr zugleich Spuren aristotelischer Einflüsse an sich trugen), sondern auch mehr unmittelbar durch christliche Peripatetiker, wie Nemesius, Johannes Philoponus und Johannes Damascenus. Allein die Kirche hatte alle specifisch aristotelischen Elemente damals von sich abgewehrt; und gerade die genannten drei Religionsphilosophen, welche ohnehin im Grunde nur Eklektiker waren, erlebten das stufenweise erfolgte völlige Zurücktreten der Einwirkung der antiken Philosophie auf das christlich orthodoxe Dogma. Es war also nicht ein Wiederaufleben einer alten, sondern im Wesentlichen ein erstes Erscheinen einer neuen geistigen Macht, was die Scholastik des 12. und 13. Jahrh. in Erregung versetzte. Bedenkt man nun, wie sehr dem Ausgangspunkte der christlichen Glaubenslehre entgegengesetzt, wie echt hellenisch auch die Grundlehren des Aristoteles noch waren, so dürfte, scheint es, noch weit mehr, als von den Nachwirkungen des Platonismus, von seinem System ein Impuls erwartet werden, welcher, wenn nicht die Grundlagen der christlichen Kirchenlehre, doch wenigstens die ungestörte Fortentwicklung derselben in den Bahnen einer positiv kirchlichen Theologie gefährdete. Und ohne Zweifel hat sich ein Theil der radicalen Gegner des kirchlichen Christenthums unter anderen auch aristotelischer Sätze bemächtigt, um mit Hülfe derselben die Fundamente des Kirchenglaubens zu erschüttern. Diess gilt namentlich von Amalrich von Bena, David von Dinant und Simon von Tournay, sowie den Uebrigen, welche eine in sich zwiespältige, zwiefache Wahrheit, eine philosophische und eine theologische, behaupteten; endlich gilt es von den

Urhebern der von Wilhelm von Auvergne (1240), Stephan Tempier (1270 und 1277) und dem Papst Johann XXI. (1276) censurirten Lehrmeinungen. Allein die Einwirkung des Radicalismus blieb vorerst eine geringe. Im Zeitalter Innocenz III., wo die Hierarchie nicht nur äusserlich, sondern auch geistig im Zenith ihrer Macht stand, war eine ernstliche Bedrohung des katholischen Kirchenthums noch gar nicht denkbar; die destructiven Geister konnten noch nicht durchdringen, und der Katholicismus fühlte sich damals sicherer auf seinem Thron, als später und früher. Aber um so näher hätte den Vertretern desselben der Gedanke treten können, mitsammt jenen Ketzern auch den Aristotelismus selbst gewaltsam zu unterdrücken. Diess ist aber, abgesehen von wenigen und vorübergehenden Acten bischöflicher, scholarchischer und päpstlicher Censur, welche nicht gegen Aristoteles selbst, sondern gegen die arabischen Aristoteliker gerichtet waren, nicht geschehen. Vielmehr betrachtete man den Fortbestand der kirchlichen Autorität und Ueberlieferung im Wesentlichen als ausser Gefahr und stellte zwar ein gewisses Gebiet „übernatürlicher“ Wahrheiten gegen alle naturalistische oder rationale Kritik und somit auch gegen Aristoteles sicher, erblickte jedoch sehr bald im Uebrigen in dem, was dieser bot, in weitem Umfang vor Allem ein Mittel der Bestätigung, methodischen Begründung und näheren Ausführung von Ueberzeugungen, die man mit ihm theilte, sowie der Bekämpfung idealistischer Ausschreitungen, die man mit ihm verabscheute, überdiess aber die werthvollste Bereicherung der bis dahin dürftigen Kenntnisse in dem zum Theil ganz neutralen Gebiete der Naturwissenschaft, der Seelenkunde, der Metaphysik und der Sittenlehre, welche man weniger, als es in der Natur der Sache lag, von der theologischen Dogmatik sonderte. Man ging schliesslich so weit, den griechischen Weisen Johannes dem Täufer als dem „praecursor Christi in gratuitis“ an die Seite zu stellen als den „praecursor Christi in naturalibus.“

2. Der Einfluss der arabischen Philosophie.

Vermittelt wurde dem Abendland der Zugang zu der neuen Quelle zuvörderst durch arabische und jüdische Uebersetzer und Commentatoren, erst nachträglich auch durch unmittelbare Versionen aus dem griechischen Urtext. Zu den Arabern aber war Aristoteles zunächst durch Vermittelung syrischer Nestorianer und Monophysiten gelangt. Die Gestalt, in welcher sie seine Philosophie dem Occident überlieferten, war übrigens keine reine, selbst abgesehen von dem Einfluss, welchen die Umgiessung in fremde Idiome (das syrische, arabische, kastilische, lateinische) ausüben musste. Denn diese Ueberlieferung geschah nicht ausschliesslich auf dem Wege der Uebersetzung; die Commentirung aber, die freie Reproduction, endlich die Fortbildung der aristotelischen Lehre führten zur Beimischung nicht nur neuplatonischer, sondern auch muhammedanischer Elemente, so sehr auch die meisten arabischen Aristoteliker mit der Orthodoxie des Koran zerfallen waren. Diejenigen hervorragenden arabischen Philosophen, welche auf die Scholastik mehr oder weniger eingewirkt haben, sind im Orient: 1) Alfarabi (gest. 950, Lehrer in Bagdad, später in Aleppo und Damaskus), welcher den Aristotelismus mit der neuplatonischen Emanationslehre und beide mit dem muhammedanischen Gesetz in Einklang zu setzen sucht; 2) Avicenna (geb. 980 zu Afsenna in der Provinz Bokhara, Lehrer der Medicin und Philosophie in Ispahan, gest. 1037 zu Hamadan), welcher den aristotelischen Dualismus reiner ausprägt, jedoch durch einen Mysticismus modificirt, der freilich weder neuplatonisch, noch muhammedanisch gefärbt ist; und 3) Algazel (geb. 1059 zu Ghazzâlâh in Khorasan, Lehrer zu Bagdad, gest. in Tus 1111), welcher zwar nicht alle Wissenschaft, aber doch den Aristotelismus sowie alle abstracte Philosophie skeptisch verabscheut und einem sufistischen Mysticismus huldigt, mit dem er jedoch eine sehr positive Orthodoxie verbindet. Ferner kommen aber in Betracht die arabischen Philosophen in Spanien, und zwar 1) Avempace

(geb. zu Saragossa, gest. 1138); 2) Abubacer (geb. zu Wadi-Asch in Andalusien, gest. 1185 in Marocco) und namentlich 3) Averroës (geb. 1126 zu Cordova, gest. 1198), welcher sich den religiösen Anforderungen kühler, wenn schon nicht feindlich, gegenüberstellt und unter Ausschluss alles Uebernaturalischen und Wunderbaren nichts Anderes lehren will, als was Aristoteles gelehrt hat.

Schon früher hatten christliche Theologen von der Wissenschaft und Literatur der Araber bis zu einem gewissen Grade Kenntniss genommen und Gebrauch gemacht (namentlich Gerbert, Constantinus Africanus — um 1050 Mönch in Montecassino — und Adelard von Bath, um 1100); epochemachend war aber, dass um die Mitte des 12. Jahrh. Raimund, Erzbischof von Toledo, Werke jener drei im Orient aufgetretenen Philosophen übersetzen liess, und zwar übertrug auf sein Geheiss der Jude Johannes Hispalensis (Avendeth) den arabischen Text in die (kastilische) Landessprache, aus dieser Uebersetzung aber fertigte der Archidiakon Dominicus Gonzalvi eine lateinische Version. Kaiser Friedrich II. liess sodann unter der Leitung des Michael Scotus und des Hermannus Alemannus Commentare des Averroës zum Aristoteles in's Lateinische übertragen, gleichfalls durch Juden.

Es fragt sich nun aber, welche Probleme, die in der arabischen Philosophie auf Anlass des Aristoteles im Anschluss an diesen oder im entgegengesetzten Sinne behandelt waren, die Aufmerksamkeit der Scholastiker besonders auf sich zogen. Es waren diess zunächst dieselben, welche auch die Araber im Hinblick auf die Religion, zunächst die ihrige, sei es zu Gunsten derselben, sei es unter blosser Schonung oder Duldung derselben, zu entscheiden gesucht hatten, jedoch diese nicht allein. Auch bei den Arabern nämlich hatte sich, wie bei den Juden und Christen, die wissenschaftliche (theologische und philosophische) Erörterung zunächst aus der Auslegung ihrer religiösen Urkunde (also des Koran) entwickelt, deren dogmatische Interpreten Motékallemin, d. h. Lehrer des Worts (hebr. Medabberim) genannt wurden;

und religiöse oder dogmatische Parteigegensätze hatten das Interesse für dieselbe geschärft, z. B. der Gegensatz zwischen den Aschariten (Anhängern des El Aschari, eines Zeitgenossen des Alfarabi), welche in theologischem Interesse die Freiheit des Willens bekämpften, und den Mutaziliten (Freidenkern, eigentlich „Abtrünnigen“), welche dieselbe behaupteten. An die theologischen Fragen hatten sich dann aber auch rein philosophische angeknüpft. Hier verdienen namentlich Erwähnung die Untersuchungen über gewisse Principienfragen, wie die über das Verhältniss der Religion zur Philosophie, der Praxis zur Theorie, der Erfahrung zur aprioristischen Wissenschaft, und über die Realität des Allgemeinen, ferner die Lehre von Gott (seiner Freiheit, Allmacht, Wunderwirkung und Vorsehung) sowie von seinem Verhältniss zur Materie, von den Mittelwesen zwischen Gott und der Welt, von der Welt selbst (deren Erschaffung und Erhaltung, Anfang oder Ewigkeit), endlich von der menschlichen Seele (deren Entstehung, Verhältniss zum Körper, Unsterblichkeit) und dem menschlichen Verstande (dessen Stufen und Verhältniss zu mystischen und übernatürlichen Inspirationen). Die Aschariten hatten jedes Natur- und Causalgesetz und somit jedes natürliche Erkenntnissvermögen, folglich auch den Werth der Philosophie geleugnet und Alles theologisch aus einer permanenten göttlichen Wunderwirkung erklärt; der Sufit (Mystiker) und Skeptiker Algazel hatte in seiner (von den christlichen Scholastikern sehr beachteten) Schrift „die Bestrebungen der Philosophen“ (Makacid al filásifa) die Hauptsätze des Aristoteles und des Avicenna zusammengestellt, um sie sodann in einer zweiten (Tehafot al filásifa = destructio philosophorum) zu widerlegen. Hingegen setzen Abubacer in seinem philosophischen Roman („der Lebende, der Sohn des Wachenden“) und noch entschiedener Averroës in seiner „destructio destructionis philosophorum“ die Religion, ohne freilich die Nothwendigkeit derselben zu verkennen, zu einem blossen Surrogat der begrifflichen Weisheit herab, welches der einsichtslosen Menge und

dem geistig noch unentwickelten Individuum die in ihrer Reinheit ihnen unfassbare Wahrheit in bildlicher Hülle darreiche, räumen also der Philosophie einen höheren Rang ein. Averroës insonderheit dem Aristoteles, in welchem er den nicht mehr zu überbietenden Vollender der Erkenntniss erblickt. Hiermit spricht Averroës zugleich aus, dass ihm das Erkennen noch höher steht, als das praktische Leben, und in der Hervorhebung dieses Verhältnisses hatte er vorzüglich den Avicenna (welcher die Ueberordnung des Praktischen über das Erkennen für thierisch, aber nicht menschlich erklärt) und den Avempace zu Vorgängern. Algazel hingegen ordnete das Theoretische dem Praktischen unter und wollte an die Stelle des abstrakten Erkennens und der Demonstration die Erfahrung und die unmittelbare Anschauung gesetzt wissen (nicht in dem Sinne, in welchem auch Aristoteles Empirist war, vielmehr in dem der sufistischen Mystik). Er bezog diesen Satz sowohl auf Gott und das Allgemeine, wie auf die besonderen Dinge, ohne sich auf die Frage nach der Realität der allgemeinen Begriffe tiefer einzulassen. Von den Aschariten wurde diese geleugnet, von den meisten Uebrigen im Sinne des Aristoteles behauptet, besonders von Averroës, welcher lehrt, in der Welt sei zwar das Allgemeine nur in Besonderem, aber eben in jedem Besonderem, im Besonderen insgesammt. Was die Lehre von Gott anlangt, so verwirft Algazel den abstrakten Begriff der Aristoteliker, vertritt hingegen die realistische Fassung der göttlichen Attribute, sowie die Willkür der göttlichen Rathschlüsse. Die Vorsehung Gottes beschränkt er nicht auf das Allgemeine, sondern dehnt sie auf das Besondere aus, und mit dieser Ansicht verbindet er den Glauben an Gottes schrankenlose Wundermacht. Alle diese Sätze wurden hingegen von den Aristotelikern geleugnet, obgleich die Meisten derselben in theistischer Weise Gott Intelligenz beileigten. So lehrt z. B. Avicenna ausdrücklich, Gott könne immer nur Nothwendiges hervorbringen, und die Vorsehung Gottes befasse sich nur mit dem Allgemeinen, nicht mit

dem Besonderen. Das Verhältniss der Materie zu Gott fassen die philosophirenden Araber entweder dualistisch, indem sie der Gottheit eine ewige Materie gegenüberstellen, oder im Wesentlichen in der Weise der Neuplatoniker emanatistisch. Aber auch Diejenigen, die das Erstere thun, lassen vermittelnde Potenzen von Gott ausfliessen. Nicht nur Alfarabi schiebt zwischen Gott und die Welt den „thätigen Verstand“ ein, aus dem er wiederum Kräfte ausfliessen lässt, welche die niederen Sphären der Planeten bewegen (worunter er jedoch weder Dämonen, noch Stufen der physischen Weltentwicklung versteht), sondern auch dem Avicenna ist der weltbewegende thätige Verstand ein hypostatischer Ausfluss, ein Diener Gottes. Von der Welt selbst lehrten die Aschariten und mit ihnen Algazel, dass sie nicht ewig, sondern zeitlich aus Nichts geschaffen und selbst ihre Erhaltung ein beständiges Wunder sei, während die Philosophen die Welt für ewig erklärten. Endlich stehen sich auch in der Psychologie schon auf dem Boden des Muhammedanismus die religiös Positiven nebst den Mystikern und die Aristoteliker gegenüber. Charakteristisch für jene ist die streng creatianische Lehre der Aschariten von der Entstehung der individuellen Menschen-seelen, sowie die Lehre Algazel's von der Auferstehung der Leiber, für die Gegenpartei die Leugnung der Unsterblichkeit oder doch Beschränkung derselben auf die Seele. Erstere scheint sich bei Averroës zu finden, welcher, da er überhaupt zwar die Arten, jedoch nicht die Individuen für unvergänglich hält, eine Fortdauer der individuellen Menschenseelen nicht annehmen kann, sondern nur dem Einen universellen „thätigen Verstand“, der sich in den Seelen der einzelnen vernünftigen Menschen allerdings particularisirt, Ewigkeit zuerkennt. Alfarabi hingegen und noch ausdrücklicher Avicenna schreiben auch den individuellen Seelen Unsterblichkeit zu. Dass überhaupt auch diese Aristoteliker in wichtigen Punkten auseinandergingen, zeigt unter Anderem ihre Lehre vom menschlichen Verstande, und zwar waren die

bezüglichen Meinungsverschiedenheiten veranlasst durch den Ausspruch des Aristoteles, dass der Verstand (oder Geist) als ein Göttliches von aussen her in den Menschen eingehe (Ar. de gen. et corr. II, 3: *λείπεται τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπειμέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον*). Von Aristoteles war das keineswegs im Sinne einer mystischen oder wenigstens nicht im Sinne einer auf ein wirkliches Wunder zurückzuführenden übernatürlichen Offenbarung gemeint. Indessen die ganze Doctrin des Aristoteles vom νοῦς ist verschiedener Deutung fähig; das von ihm angenommene Eintreten des als göttlich bezeichneten Geistes von aussen her konnte auf Grund einer mehr oder weniger religiös gefärbten Anschauung sehr leicht supernaturalistisch umgedeutet werden, zumal da auch der aristotelische Gegensatz des bloss potentiellen und des actuellen Verstandes die Einschlebung einer übernatürlichen Macht ermöglichte, welche diesen Gegensatz aufheben soll. Dazu kommt, dass der sogenannte thätige (ποιητικός) Verstand, welchen Aristoteles dem leidenden (παθητικός) gegenüberstellt, schon bei diesem Philosophen selbst einen zunächst wesentlich über, erst in zweiter Linie in den menschlichen Individuen subsistirenden und jedenfalls göttlichen Factor darstellt.

Hiernach wird es begreiflich, dass schon Alfarabi im menschlichen Individuum die Stufe des bloss formlosen oder potentiellen Verstandes (intellectus materialis, in potentia, possibilis) von der des förmlichen oder wirklichen Verstandes (intell. formatus, in actu, in effectu) unterscheidet, den letzteren, insofern sich der erstere zu ihm erst entwickeln muss (nach einem Ausdruck des Alexander Aphrodisiensis — νοῦς ἐπίκτητος) als den gewonnenen (intell. acquisitus oder adeptus) bezeichnet und diese Entwicklung durch die Einstrahlung des activen göttlichen Intellects vermittelt sein lässt. Schon diese Fassung streift an's Mystische. Noch mehr gilt diess von der des Avicenna, welcher zu dem intellectus adeptus den intellectus infusus, also eine von Gott eingegossene Erkenntniss hinzufügt und gerade dadurch, dass er diese

Eingiessung auf seltenere Acte beschränkt, verräth, dass er dabei einen übernatürlichen, ja wunderbaren, plötzlichen und wesentlich physischen Vorgang im Sinne hat. Letzteren aber fasst er insofern echt religiös (ethisch und mystisch), als er nur der durch sittliche Selbstthätigkeit gereinigten Seele die Eingebungen des Geistes zu Theil werden lässt, diesen selbst gegenüber aber reine Empfänglichkeit (ein leidentliches Verhalten) fordert. Aber auch hierüber ging Algazel noch hinaus, abgesehen davon, dass er von der Einkleidung jener Anschauung in aristotelische Formen seinerseits nichts wissen wollte. Er selbst betrachtet als die Medien und Stufen der höheren Erkenntniss, d. h. auf göttlicher Erleuchtung beruhender unmittelbarer Anschauung des Ewigen 1) Traumgesichte, 2) Ekstasen im wachen Zustande, die Anfangs nur selten, dann aber stetig erfolgen sollen, 3) vollständige Absorption, vollständigen Untergang der liebenden Seele in Gott. Avempace hingegen verwirft nicht nur den Mysticismus Algazel's, sondern auch den eingegossenen Verstand des Avicenna, noch entschiedener endlich beseitigt Averroës alles Uebernatürliche. Unvermittelte, Wunderbare und specifisch religiös Mystische bei der Reproduction der aristotelischen Psychologie.

3. Andere religions-philosophische Einflüsse.

Von den jüdischen Philosophen des Mittelalters, welche, angeregt durch die Araber, sich eingehender und mit nüchternerer Reflexion, als die früheren jüdischen Theosophen, auf das Studium der Griechen eingelassen und gleichfalls den Scholastikern neuplatonische und aristotelische Philosopheme nahegebracht, aber auch durch ihre eigenen positiven und kritischen Lehrsätze auf jene eingewirkt haben, sind hervorzuheben Avicebron und Maimonides.

Schon Saadja (seit 928 Vorsteher der jüdischen Academie zu Sura in Babylonien) hatte sich mit hellenischen Philosophen beschäftigt, aber mehr um sie (insonderheit

des Aristoteles Lehre von der Ewigkeit der Welt) zu bekämpfen, als um von ihnen zu lernen. Ein bedeutenderer Einfluss derselben zeigt sich bei (dem von den Scholastikern so genannten) Avicbron oder Avicebrol, den jene, weil er seine philosophischen Werke in arabischer Sprache verfasst hatte, für einen arabischen Philosophen hielten, von dem aber Sal. Munk (im Literaturblatt des Orients 1845, No. 46) nachgewiesen hat, dass er mit dem spanischen Juden Salomo ben Jehuda ben Gebirol (geb. um 1020 in Malaga) identisch ist. Sein Hauptwerk ist das von den Scholastikern u. d. T. Fons vitae citirte, welches in einem hebräischen Auszug und in einer lateinischen¹⁾ Uebersetzung noch vorhanden ist. In ihm sind jüdische Dogmen mit neuplatonischen, theilweise auch mit aristotelischen Philosophemen verknüpft. Der am meisten charakteristische Lehrsatz Avicbron's geht dahin, dass ausser Gott alle Substanzen, auch die geistigen, aus Materie und Form zusammengesetzt seien. Abgesehen von diesem verdient unsere Aufmerksamkeit seine starke Hervorhebung des Willens, auch des göttlichen Willens, welchen er als die bewegende Ursache der Welt betrachtet, von dem Wesen Gottes aber scharf unterscheidet; ferner die Lehre, dass Gott zwar aus seinen Werken erkennbar sei, aus diesen jedoch sein Wesen nicht erkannt werden könne, weil sie weit unter seinem Wesen stünden. Während bei Avicbron der neuplatonische Emanatismus überwiegt, zeigt sich ein Versuch, das aristotelische Lehrgebäude mit der jüdischen Glaubenslehre zu verschmelzen, namentlich bei Moses Maimonides (geb. 1135 zu Cordova). In seinem arabisch geschriebenen (um 1190 abgeschlossenen) Hauptwerk „Leitung der Zweifelnden“ (*Directio perplexorum* oder nach Albert d. Gr. *Dux neutrorum*) verrieth er Abneigung gegen eigentliche Mystik und Beschaulichkeit, dagegen unbedingte Achtung vor allen wirklich sichern Ergebnissen vernünftigen Denkens, jedoch so, dass ihm die (freilich hin und wieder allegorisch ausgelegte)

1) Vgl. Seyerlen in Zeller's Theol. Jahrb. XV. u. XVI.

Bibel die höchste Instanz bleibt. Die Religion gilt ihm als ein Wegweiser, dessen nicht nur die unwissende Menge, sondern auch die philosophisch Gebildeten (wegen der auch für sie übrig bleibenden Probleme) bedürften. Von Gott lehrt er, dass wir nur wissen könnten, was er nicht sei, legt ihm aber dennoch Weisheit, Leben, Macht, Willen und Selbsterkenntniss bei, jedoch unter sorgfältiger Vermeidung alles Anthropopathischen. Die Ewigkeit der Welt gesteht er nur a parte post zu, nicht a parte ante, da nach dem Zeugniss der Bibel Gott nicht nur die Form, sondern auch den Stoff der Welt schöpferisch und zeitlich hervorgebracht habe (wenn sich auch die Ewigkeit der Welt philosophisch ebensowenig widerlegen, als erweisen lasse). Die Vorsehung Gottes ist ihm zwar hinsichtlich der Natur nur eine allgemeine, hinsichtlich des Menschen aber eine besondere, womit nicht streite, dass der Mensch einen freien Willen besitze, dessen Entscheidungen Gott nicht prädestinire, sondern nur vorherwisse und unter die Bestimmungsgründe seiner Weltleitung mitaufnehme. Die Auferstehung des Leibes lässt er gleich anderen Wundern, namentlich auch dem der Inspiration, aus positiv biblischen Gründen gelten. Man begreift, dass auch Maimonides für die Scholastiker eine Fundgrube werden konnte.

Immerhin war aber weniger die Kenntnissnahme von den eigenen Leistungen jener arabischen und dieser jüdischen Philosophen das entscheidendste Ereigniss für den weiteren Verlauf der christlichen Scholastik, als der durch dieselben vermittelte Besitz der Werke des Aristoteles selbst, und diese waren in lateinischen aus arabischen Uebersetzungen geflossenen Versionen etwa seit 1220 sämmtlich zugänglich, die hauptsächlichsten hatten schon Johannes Hispalensis und Dominicus Gonzalvi übertragen (s. oben). Da diese aber nicht den ganzen Aristoteles übersetzt hatten, und die ersten Versuche nicht sogleich vollständig gelingen konnten, so folgten neue derartige Unternehmungen. Namentlich liess Kaiser Friedrich II. in Italien durch Michael Scotus und Hermannus Alemannus

alle Schriften des Aristoteles in's Lateinische übersetzen. Nach Einigen (z. B. Fabricius, *Biblioth. gr.* III, C. 6) lagen diesen Gelehrten wenigstens zum Theil schon griechische Texte vor, diess ist jedoch ungewiss. Nicht lange darauf hat aber nachweislich Robert Capito (gest. 1253) wenigstens die Ethik, Thomas von Cantimpré (gest. 1263) und Wilhelm von Moerbeka (gest. 1281) andere (Letzterer nach Einigen alle, und zwar im Auftrag des Thomas von Aquino) Schriften des Aristoteles unmittelbar aus dem Griechischen übersetzt. Mit den echten Schriften dieses Philosophen fand aber auch eine Anzahl solcher Schriften bei den Scholastikern Eingang und (zum Theil sehr folgenreiche) Beachtung, die dem Aristoteles fälschlich beigelegt wurden. Zu diesen gehören besonders ein Buch u. d. T. „Theologia“ (oder auch „De secretiori Aegyptiorum philosophia“ oder „Sapientissimi philosophi Aristotelis Stagiritae theologia sive mystica philosophia secundum Aegyptios“, so in einer römischen Ausg. v. 1519), und ein zweites mit der Aufschrift „De causis.“ Ersteres ist in Wahrheit ein kaum noch dem Alterthum angehöriges (wenngleich im 9. Jahrh. schon ins Arabische übersetztes) Erzeugniss neuplatonischer Denkart, dessen Verfasser freilich zwischen das $\epsilon\nu$ und den $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ den Logos eingeschoben hat. In lateinischer Uebersetzung wurde es mindestens seit 1200 gelesen. Noch weit späteren Ursprungs, vielleicht erst nach der Mitte des 11. Jahrh. entstanden ist das aus des Neuplatonikers Proclus *Institutio theologica* zusammengeraffte Buch *De causis*. In lateinischer Uebersetzung benutzt wurde es schon von Alanus ab Insulis (u. d. T. „*Liber de essentia purae bonitatis*“). Bereits Albert d. Gr. und Thomas von Aquino erkannten die Unechtheit, dessen ungeachtet ward es auch nachher noch von Vielen dem Aristoteles zugeschrieben (zuweilen u. d. T. „*De causis causarum*“ oder „*De intelligentia*“ oder „*De esse*“).

4. Die Wirkungen der neuen Bildungsmittel, namentlich auf dem Gebiet der Philosophie.

Die Kanäle, durch welche sich der neue Zufluss in die christliche Theologie ergoss, waren vorzüglich theils die Ordensschulen der Dominikaner und Franciskaner, theils die Universität Paris. Hingegen kann man nicht sagen, dass das Aufstreben der Universitäten überhaupt den Aufschwung der Scholastik mitherbeiführte. Eher kann man das Umgekehrte behaupten. Denn in der Blüthezeit der Scholastik, im 13. Jahrh., kommt im Grunde nur Paris in Betracht. Unter einer Universitas¹⁾ oder einem Studium generale hatte man ursprünglich eine freie Genossenschaft hervorragender Lehrer und lernbegieriger Schüler zum Zweck des wissenschaftlichen Unterrichts verstanden. Diese zwanglosen Studienvereine waren anfangs (bei grösserem Umfang nach Nationen und Landsmannschaften gegliederte) Fachschulen. Seit dem Anfang des 13. Jahrh. erhielt ein Theil dieser Collegien allmählich von Fürsten und Päpsten Corporationsrechte, Privilegien und Immunitäten, nicht minder aber auch Statuten, eine feste Ordnung und öffentlichen Charakter, kurz (so weit diess im Mittelalter möglich war) die Grundlagen der Organisation der Facultäten im später üblich gewordenen Sinn. Sie erweiterten sich dann grösstentheils zu Anstalten für mehrere oder alle Fächer. Seit Innocenz III. bemächtigten sich die Päpste der Inspection derselben, begünstigten sie aber zugleich. Innocenz selbst und sein Lateranconcil (1215) verlangten, dass bei jeder Kathedrale mindestens Ein magister artium und bei jeder Metropolitankirche mindestens Ein Doctor der Theologie angestellt werden solle. Hierdurch wurde der Besuch der Universitäten, die allein jene Grade ertheilen konnten, befördert, ebenso durch Dispensationen von der Residenzpflicht, d. h. der Verpflichtung, am Ort der

1) Vgl. zum Folg. namentlich Doellinger, die Universitäten sonst und jetzt, Münch. 1867.

Kathedrale zu wohnen, für schon angestellte Kleriker, welche zugleich während ihres Aufenthaltes bei der Universität im Genuss ihrer Präbenden belassen wurden. Nicht gerade immer war es der Durst nach Erkenntniss, was Jünglinge und Männer zu den Hochschulen hintrieb. Wenigstens in Italien wurde mindestens das juristische Studium in der Regel nicht zu wissenschaftlichen Zwecken betrieben, „sondern einzig um practische Ziele handelte es sich, um Erfolge im Leben, um Gewinn und Pfründen und Staatsämter“ (a. a. O. S. 4). Gerade der Klerus aber widmete sich weit eifriger dem juristischen Studium, als dem theologischen und den artes, d. h. dem philosophischen Studium. Dass der ideale wissenschaftliche Trieb ihn wenigstens nicht allein leitete, kann man aus der Klage des Roger Bacon, eines Mannes aus der Blüthezeit der Scholastik, entnehmen, welcher geradezu bemerkt: „Ohne die beiden neuen geistlichen Orden (Minoriten und Dominikaner), die sich fast allein noch der wahren Wissenschaft annähmen, wäre Alles verloren“ (a. a. O. S. 5). Doch gilt diess mehr von Bologna und Padua (an beiden Universitäten wurde übrigens nur Jurisprudenz und Philosophie getrieben), als von Paris. Hier herrschte allerdings ein anderer Geist, aber Paris war auch auf dem Continent die einzige Universität, welche sich im 13. Jahrh. um die Hebung der theologischen Wissenschaft ein nennenswerthes Verdienst erwarb (in Salerno wurde nur Medicin getrieben, Neapel aber erlangte keinen grossen Einfluss), und man kann gewiss nicht behaupten, dass in demselben Jahrhundert in Bologna oder Padua (wo allerdings auch Kleriker die artes — nicht die Theologie — trieben) irgend ein Lehrer so viel gewirkt habe, als z. B. Albert der Grosse in Köln, wo dieser vorzugsweise (und länger, als in Paris) auftrat und wo doch erst 1388 eine Universität gestiftet wurde. Dass Paris in hervorragender Weise Ausgangspunkt für das Studium des Aristoteles unter den Scholastikern gewesen, dieser Annahme stehen nun freilich scheinbar einige Thatsachen entgegen. Im Jahre 1209 (oder 1210) fasste eine unter dem Vorsitz des Bischofs Petrus

von Paris daselbst gehaltene Provincialsynode unter Anderem den Beschluss, die Schriften des David von Dinant sollten verbrannt und die Bücher des Aristoteles über die Naturphilosophie und die Fundamentalphilosophie (Metaphysik), sowie die Commentare zu diesen Büchern sollten zu Paris weder öffentlich noch insgeheim gelesen werden (*Quaternuli magistri David de Dinant . . . comburantur, nec libri Aristotelis de naturali et prima philosophia nec commenta in illos libros legantur Parisiis publice vel secreto*, s. Mansi t. XXII, p. 801 f. und 809, Harduin t. VI., pars II. p. 1991). Ferner heisst es in den 1215 von dem päpstlichen Legaten Robert von Courçon der pariser Universität auferlegten Statuten, über die dialectischen Schriften des Aristoteles solle gelesen werden, hingegen: *Non legantur libri Aristotelis de metaphysica et naturali philosophia, nec summa de eisdem aut de doctrina magistri David de Dinant aut Almarici haeretici aut Mauritii Hispani* (Bulaeus, *Hist. univ. Paris.* t. III. p. 82). Endlich schreibt Gregor IX. in einer 1231 an die Lehrer und Schüler von Paris gerichteten Bulle vor, man solle sich daselbst jener physischen Schriften, die auf dem Provincialconcil aus einem bestimmten Grunde (*ex certa causa*) verboten worden seien, nicht bedienen, so lange dieselben nicht geprüft und von jedem Verdacht, Irrthümer zu enthalten, gereinigt seien.

Allein die näheren Umstände, unter denen diese Prohibitivmassregeln erfolgten, zeigen, dass dieselben im Grunde nicht gegen Aristoteles gerichtet waren. Es ist schwerlich zufällig, dass die Verbote von 1209 und 1215 die Metaphysik und Physik des Aristoteles in Gemeinschaft mit den Schriften theils des David von Dinant und des Amalrich von Bena, theils arabischer Aristoteliker treffen. Ferner muss auffallen, dass das Verbot von 1209 (nach einer glaubwürdigen Notiz Hugo's, des Fortsetzers der Chronik Robert's von Auxerre) nur auf drei Jahre erfolgte, d. h. vorbehaltlich einer näheren Prüfung, von der in der Bulle von 1231 mit ziemlich deutlichen Worten angenommen wird, dass ihr Resultat zur Aufhebung des

Verbots führen könne. In dieser Bulle wird zugleich bemerkt, dass das Concil (von 1209) jene Schriften „aus einem bestimmten Grunde“ verboten habe, was, wenn es keine überflüssige Phrase sein soll, nur heissen kann: aus einem momentanen, in augenblicklichen Zeitverhältnissen (dem Auftreten der möglicher Weise auf aristotelische Studien zurückzuführenden amalricanischen Ketzerei), nicht in der Sache selbst (der Beschaffenheit der aristotelischen Schriften selbst) liegenden Grunde. Kurz alle jene Massregeln scheinen nur dadurch hervorgerufen zu sein, dass man über das Verhältniss der (in Wahrheit im Wesentlichen nicht echt aristotelisch, sondern neuplatonisch und arabistisch-aristotelisch gefärbten) Ketzerlehren des David und des Amalrich zu dem System des Aristoteles selbst noch nicht im Klaren war. Man wollte nur einstweilen, um sicher zu gehen, auch die Metaphysik und Physik des Aristoteles selbst, in der Gestalt, in der sie damals allein vorlagen (auf Grund der Ueberlieferung der Araber), von der Zahl der erlaubten Bücher ausschliessen. Allein es muss sich sehr bald nach dem Erlass der Bulle des Gregor herausgestellt haben, dass die Kirche keinen Grund habe, das Studium der aristotelischen Physik und Metaphysik zu verbieten. Denn der 1245 gestorbene Alexander von Hales, ein streng orthodoxer Lehrer, hat bereits die gesammte Philosophie des Aristoteles für die Theologie verwerthet, und sein Commentar zum Aristoteles erfreute sich der päpstlichen Empfehlung. Dazu kommt, dass 1254 die pariser Universität die Zahl der Stunden festsetzt, die auf Auslegung der Metaphysik und eines Theiles der Physik des Aristoteles verwendet werden sollten, ohne dass die Organe der Kirche auch nur im Entferntesten Einspruch dagegen erhoben. Die späteren Vorsichtsmassregeln, die im 13. Jahrh. vorkommen, beziehen sich daher lediglich auf den Arabismus und aus demselben gezogene Consequenzen; so das Verdammungsurtheil, welches der Bischof von Paris, Wilhelm von Auvergne, 1240 gegen gewisse heterodoxe Lehrmeinungen richtete; ebenso die von dem Bischof Stephan (Tempier)

von Paris an der Spitze einer Versammlung von Universitätslehrern 1270 und wiederum 1277 gethanen Schritte, endlich das Verbot des Papstes Johann XXI., welches (1276) die Ansicht traf, dass etwas philosophisch wahr und doch theologisch falsch sein könne.

So konnte denn die aristotelische Weisheit gewaltig einwirken auf die Entwicklung der Scholastik, zunächst die scholastische Philosophie. Nur darf nicht vergessen werden, dass dieselbe lediglich den Kern des neuen Ferments bildete, hingegen nicht der einzig wirksame und der einzig neue Factor war. Abgesehen von der Dialectik hatte bis zum Schluss des 12. Jahrh. der Platonismus geherrscht. Dabei blieb es nicht; sondern im 13. Jahrh. bildete sich zunächst ein Eklekticismus, in welchem Aristoteles dem Plato das Gleichgewicht abgewann, dann ein Uebergewicht des Ersteren. Immerhin hat es aber auch im 13. Jahrh. scholastische Philosophen gegeben, welche, wie Wilhelm von Auvergne, auch fernerhin von Aristoteles nichts wissen wollten, vielmehr den Platonismus, namentlich die platonische Lehre von der Substantialität der Ideen und der menschlichen Seele gegen Aristoteles in Schutz nahmen. Auch die Mystiker, wie Bonaventura, gaben, obgleich sich auch Aristoteles (wie der Neuplatonismus und gewisse arabische Aristoteliker zeigen) für die Mystik verwenden liess, dem Plato den Vorzug. Die Ethik, welche von den Mystikern noch mehr, als von den Dialectikern gehegt wurde, blieb ohnehin von Aristoteles weit weniger beeinflusst, als die Physik und Metaphysik; und neben dem mehr unmittelbar religiösen und idealistischen Gepräge des Platonismus kam diesem die Unbestimmtheit und Vieldeutigkeit zu Gute, welche ihm theils wesentlich anhaftete, theils wegen der Unmöglichkeit, bei der noch immer sehr dürftigen Bekanntschaft gerade mit den Schriften Plato's das längst Bekannte im Lichte des ganzen Systems zu betrachten und dadurch mit grösserer Sicherheit und Bestimmtheit auszulegen. Diese Vieldeutigkeit erweckte bei Manchen den Wahn, dass Plato mit dem kirchlichen Dogma viel besser in Einklang stehe, als

Aristoteles. Endlich war die aristotelische Philosophie es nicht allein, was den Scholastikern an neuem Stoff für wissenschaftliche Verarbeitung durch die Araber zugeflossen war, sondern zugleich waren es in weitem Umfang neue platonische Schriften oder doch Gedanken. Alles dieses hinderte jedoch nicht den Sieg des Aristoteles. Allerdings ist dieser mit seiner Lehre von der Ewigkeit der Welt, von der Sterblichkeit der individuellen Seele, von der Unablöslichkeit der niederen Seelenkräfte von der Verbindung mit dem Leibe — zu geschweigen der von Averroës dem Aristoteles beigemessenen Behauptung der pantheistisch zu denkenden Einheit des göttlichen Verstandes — bei keinem Scholastiker durchgedrungen. Aber abgesehen von diesen und einigen anderen mit dem Dogma der Kirche unvereinbaren Lehrmeinungen zeigen sich doch die beiden Fürsten der Scholastik, Albert d. Gr. und Thomas v. A., und diese nicht allein, von der Physik und Metaphysik des Aristoteles vollständig beherrscht. Schon der Umstand, dass nur seine Schriften nunmehr vollständig bekannt und zugänglich waren, reizte dazu, sie vorzugsweise zu commentiren, was von Alexander Halesius an alle bedeutenden Scholastiker thaten. Die Folge war ein eifriges Eingehen auf die Detailfragen nicht nur der Logik, sondern auch der Naturgeschichte und Naturphilosophie, eine Umgestaltung der allgemeinen Ansicht von der Welt und ihren Elementen, eine schärfere Unterscheidung der verschiedenen Stufen und Momente der Entwicklung des natürlichen und geistigen Lebens, ein genaueres Eingehen auf psychologische Fragen, überhaupt eine ganz neue, reicher als vorher gegliederte Fragestellung, namentlich auch in Beziehung auf das Verhältniss des Absoluten zum Endlichen, bei dessen Bestimmung von jetzt an das analytische Verfahren, der Rückgang von den Wirkungen zu den Ursachen und überhaupt die empirische Methode wenigstens mehr, als zuvor, zu ihrem Rechte gelangten. Der Sieg des Stagiriten zeigt sich

ferner in der bei den Theologen dieser Periode herrschenden Ansicht von der Realität der allgemeinen Begriffe. Diese geht nämlich zwar dahin, dass die universalia ante res, in rebus und post res existirten. Allein ihre Realität vor den Dingen wurde nicht im Sinne der platonischen Selbstständigkeit der Ideen gefasst, sondern auf ein Sein derselben im göttlichen Verstande gedeutet, und ihr Entstehen nach den Dingen war nicht im Sinne des stoischen Nominalismus gemeint (*flatus vocis*), sondern im Sinne des Conceptualismus. Sowohl der platonische Realismus, als auch der stoische Nominalismus wurden also so umgebildet, dass sie weder einander noch dem Aristotelismus widersprachen, welcher letztere in dem in rebus sodann unmittelbar zur Geltung kommt. Endlich zeigte sich der Einfluss des Aristoteles in der Herausbildung einer rationalen (demonstrativen) oder natürlichen Theologie, zu der erst jener die Mittel darbot. Diese natürliche Theologie sollte freilich nichts weniger als die geoffenbarte oder positive Theologie verdrängen. Die Mysterien des Christenthums blieben vielmehr letzterer vorbehalten, während erstere auf die allgemeinen Religionswahrheiten beschränkt ward.

5. Die Umgestaltung der Theologie.

Was nun den Umschwung betrifft, den die eigentliche Theologie selbst im 13. Jahrh. erlebte, so war derselbe theils ein materialer, theils ein formaler. In Beziehung auf den Inhalt macht sich eine vollständigere geradezu Alles, was in den Gesichtskreis treten konnte, umfassende Fragestellung bemerklich, der dann eine ebenso lückenlose Beantwortung entspricht. Die Polemik gegen abweichende Meinungen von Zeitgenossen und früheren Kirchenlehrern und namentlich Häretikern nimmt grössere Verhältnisse an. Naturwissenschaftliche Fragen, die, obgleich sie im Grunde gar nicht religiöser Natur waren, auf Grund der Bibel oder der Erörterungen der Kirchenväter irgendwie in Beziehung zur Dogmatik gesetzt werden konnten, wurden mit Hülfe des Aristoteles und der Araber

von neuem eifrig erörtert; besonders gaben aber die Bestimmungen des Stagiriten über Begriffe wie *ἐπιστήμη*, sowie dessen sorgfältige Eintheilung des gesammten Gebietes der Wissenschaft Veranlassung zur Behandlung gewisser Principienfragen. Nach Aristoteles sind die drei Merkmale des Wissens 1) das Erkennen des Allgemeinen, also nicht bloss des Einzelnen; 2) das Erkennen des Grundes der Erscheinungen, also nicht bloss der Erscheinungen selbst, und 3) die Fähigkeit zu lehren. Es gibt aber, sagt er ferner, viele Wissenschaften, welche practische Zwecke haben, und andere, die mit dem Practischen nichts zu thun haben, sondern lediglich dem geistigen Interesse des Erkennens oder intellectuellen Anschauens dienen. Die höchste Wissenschaft ist die Philosophie, welche sich nicht bei den mittelbaren Gründen der Erscheinungen beruhigt, sondern sich mit den ersten und tiefsten Gründen der Dinge beschäftigt und mit den Principien derselben. Sie dient nicht unmittelbar practischen Zwecken, sie sucht nicht das Nützliche, sondern ihr Wesen ist das Erkennen um des Erkennens willen. In doppeltem Sinne ist sie die höchste und göttlichste Wissenschaft. Denn einmal besitzt sie in ihrer Vollkommenheit nur Gott, sodann ist Gott ihr Gegenstand. Die Thätigkeit des Erkennens an und für sich um seiner selbst willen nennt nun Aristoteles *θεωρεῖν*, welchem Verbum das lateinische *speculari* entspricht. Den Gegensatz bilden das *πράττειν* und das *ποιεῖν*, also das Handeln und das künstlerisch-technische Schaffen. Hiernach unterscheidet Aristoteles drei Gattungen der *ἐπιστήμη* oder der Wissenschaft: *ἐπ. θεωρητική*, *πρακτική* und *ποιητική*. Die theoretische Philosophie zerfällt aber in drei Unterabtheilungen: 1) die Physik; 2) die Mathematik; 3) die Metaphysik. Letztere bezeichnet er auch als *πρώτη φιλοσοφία*, erste Philosophie. Ihren Gegenstand bilden die ersten, göttlichen Gründe alles Seins; daher nennt er sie ferner auch *θεολογική*, Theologik oder Theologie. Diese Wissenschaft stellt Aristoteles als die speculativste über alle anderen.

Die erwähnten und andere verwandte Bestimmungen haben nun auf die Scholastiker dieser Periode bedeutend eingewirkt. Angeregt durch dieselben, gehen sie nicht vorschnell zu den dogmatischen Einzelfragen über, sondern erörtern zuvor, ob die Theologie eine Wissenschaft ist, ob sie eine practische oder eine theoretische (speculative) Wissenschaft ist. Nicht minder untersuchen sie jetzt auf's genaueste und ausführlichste die Erkenntnissquellen der Theologie und lassen sich auf die gründlichsten Untersuchungen über das Verhältniss der Vernunft zur Offenbarung ein. Will man sich eine Vorstellung machen von dem Umfang des Inhalts, welchen jetzt die scholastischen Systeme aufweisen, im Unterschied von der früheren Periode, so empfiehlt es sich, z. B. die *Summa theologiae* des Thomas Aqu. mit den Sentenzen des Petrus Lombardus zu vergleichen. Der Lombarde langt sehr bald bei der Frage über die göttliche Trinität an. Was er vorher auseinandersetzt, geht nicht hinaus über Folgendes: 1) entwickelt er den Satz: *Omnis doctrina est de rebus vel de signis*; 2) setzt er auseinander, es gebe Dinge, die man zu geniessen. und solche, die man zu gebrauchen habe; 3) handelt er von dem Unterschied zwischen *frui* und *uti*. Ganz anders Thomas. Dieser untersucht zuvörderst, ob es ausser den übrigen Wissenschaften überhaupt eine Theologie geben müsse, ob dieselbe unentbehrlich sei; andererseits, ob denn die Theologie wirklich eine Wissenschaft sei, sodann speciell, ob sie eine einheitliche Wissenschaft sei, ob sie eine theoretische Wissenschaft sei oder eine practische; ferner, ob sie höher stehe, als die übrigen Wissenschaften, und ob man ihr die Bezeichnung geben könne, dass sie *sapientia*, dass sie Weisheit sei. Es folgen dann noch andere wichtige Einleitungsfragen, einmal über den Gegenstand der Theologie; sodann, ob dieselbe *argumentativa* sei, d. h. ob ihre Sätze auf einem streng rationellen Beweisverfahren und auf strengen Schlussfolgerungen beruhen; endlich, ob sie sich metaphorischer oder symbolischer Ausdrucksformen bedienen müsse und ob ihre Hauptquelle, die heilige

Schrift, unter Einem Ausdruck nur Eine oder mehrere Bedeutungen darbierte. Alle diese Erörterungen zeigen, dass die Scholastiker nunmehr auch die Principienfragen der Theologie und speciell der Dogmatik in den Bereich ihrer Untersuchungen zogen, was der Lombarde noch nicht gethan hatte.

Aber nicht allein der Inhalt, sondern auch die Form der Darstellung wurde eine andere, und zwar nicht nur im Allgemeinen, sondern auch rücksichtlich der Gliederung der einzelnen Hauptstücke. Allerdings knüpfte man an das Vorhandene an, aber man that diess nicht ausschliesslich, sondern schuf zugleich eine neue Form und Methode. Das Verfahren war nämlich seit dem 13. Jahrh. in der Regel ein doppeltes: erstens legte man die Sentenzen des Lombarden zum Grunde und commentirte diese, und zweitens entwarf man ganz selbstständige dogmatische Lehrgebäude, ohne sich an einen derartigen Leitfaden zu binden. Und zwar thaten die meisten Scholastiker der Blüthezeit Beides. Die Sentenzen commentirte man sowohl in Vorlesungen als in Schriften, und zwar so, dass man sich dabei nicht auf Ermittlung des vom Lombarden selbst Gemeinten beschränkte, sondern bei der Darlegung der Gedanken des magister zugleich neue und eigenthümliche Ideen entwickelte. Eine Erklärung der Sentenzen des Lombarden schrieb schon Wilhelm von Auxerre (gest. 1228), und seitdem ward es ganz gewöhnlich, eine solche zu liefern und zwar unter Benutzung der Physik und Metaphysik des Aristoteles, die Wilhelm von Auxerre noch nicht verwerthet hatte. Die zweite Form der Darstellung wird gekennzeichnet durch den Titel *Summa* mit dem Zusatz *theologica* oder *theologiae*. Dieser Zusatz ist zu beachten. Denn *Summae* hiessen auch die Werke der Sententiarier, aber letztere wurden eben *Summae sententiarum* genannt und entsprechen dem Werke des Lombarden. Die *Summae theologicae* waren hingegen selbstständige dogmatische Werke, bei denen es auf Zusammenstellung der Sentenzen früherer Kirchenlehrer mindestens nicht wesentlich ankam, obwohl solche

sehr häufig auch von den Verfassern theologischer Summen berücksichtigt wurden. Eine theologische Summa hat nun schon ein Scholastiker des 12. Jahrh. verfasst, nämlich Robert von Melun (s. die Fragmente derselben bei Bulaeus, Hist. univ. Paris., und bei Hauréau ph. sc. I, 332 f.), einer der Lehrer des Johannes von Salisbury. Aber dieser kannte nur die Logik des Aristoteles, erst Alexander von Hales und die Späteren verarbeiteten auch die metaphysischen Gedanken des Philosophen in ihren „Summen.“ Zu einer eigentlich organischen Entwicklung der Glaubenslehre, in der die einzelnen Glieder des Ganzen wie von selbst aus einem einheitlichen Princip hervorgewachsen müssten, haben es auch diese Scholastiker nicht gebracht. Die Aneinanderreihung ist oft eine ziemlich äusserliche, und da Alles nach einem stets wiederkehrenden Schema behandelt wird, so ist an einen so zu sagen künstlerischen Entwurf des Systems nicht zu denken. Schematische Gleichförmigkeit schliesst vielmehr architektonisches Ebenmass geradezu aus. Hingegen muss zugestanden werden, dass logische Klarheit und genaue Abwägung aller einschlägigen Momente sich in hohem Masse bei den in Rede stehenden Dogmatikern findet. Das lehrt ein Blick auf das Fachwerk dieser theologischen Summen. Der erste Theil der s. theologica des Alexander Halesius ist in 74 Quaestiones eingetheilt. Diese Fragen zerfallen wiederum in eine Anzahl von membra oder Abtheilungen, letztere endlich zum Theil in Unterabtheilungen, sogenannte articuli. Im Uebrigen ist das Verfahren folgendes: zuerst wird irgend eine Frage formulirt; dann folgen in der Regel mehrere Vernunftgründe (rationes) und Aussprüche der Bibel oder von Kirchenvätern, welche geeignet sind, die Bejahung der aufgeworfenen Frage als das Richtige erscheinen zu lassen; hierauf andere rationes oder aber autoritates, welche vielmehr die Verneinung nahe legen, endlich folgt die Entscheidung. Ganz ähnlich ist der Gang, den die übrigen Scholastiker nehmen, z. B. Thomas Aqu. Betrachten wir z. B. die quaestio VIII. des ersten Buches seiner Summa. Gegenstand derselben

ist die *existentia dei in rebus*, das Dasein Gottes in den Dingen. Diese Frage wird in vier Artikel getheilt: 1) ob Gott in allen Dingen sei; 2) ob Gott überall sei; 3) ob Gott überall sei dem Wesen, der Macht und der Gegenwart nach; 4) ob es Gotte eigenthümlich sei, überall zu sein. Greifen wir nun einen dieser Artikel heraus, um das Verfahren im Einzelnen zu beobachten. z. B. den zweiten. Da heisst es, wie es zu Anfang des ersten geheissen hatte *ad primum sic proceditur: ad secundum sic proceditur*, zweitens ist folgende Erwägung anzustellen: es scheint, dass Gott nicht überall sei. Denn überall sein heisst: an jedem Ort sein; aber an jedem Orte zu sein, kommt Gotte nicht zu, weil er unkörperlich ist, das Unkörperliche aber, wie Boëthius sagt, nicht an einem Ort ist. *Ergo deus non est ubique*. Darauf folgt ein zweimaliges „Ausserdem“ (*praeterea*). Also zu jenem ersten Moment, welches dafür zu sprechen scheint, dass Gott nicht überall ist, werden noch zwei hinzugefügt, welche das Gleiche wahrscheinlich machen. Darauf folgt dann aber ein *Sed contra*, d. h. gegen jene Folgerung, dass nämlich Gott nicht überall sei, spricht Folgendes: Jerem. c. 33 sagt Gott: „ich erfülle Himmel und Erde.“ Daran schliesst sich endlich die *conclusio*, die Entscheidung. Dieselbe beginnt, wie gewöhnlich, mit den Worten: *Respondeo dicendum*, „ich antworte, dass man sagen muss.“ Wir erhalten sodann eine Auseinandersetzung über die Mehrdeutigkeit des Ausdrucks „an einem Orte sein.“ Hier auf wird von jenen drei Argumenten, welche dagegen zu sprechen schienen, dass Gott überall sei, einzeln nachgewiesen, dass sie nur in einem gewissen Sinne wahr seien. Diese Bemerkungen werden so eingeleitet: *ad primum ergo dicendum*, *ad secundum dicendum* u. s. f. Schliesslich wird dann constatirt, in welchem Sinne Gott allerdings allenthalben sei. Aehnlich ist das Verfahren bei allen anderen Artikeln und Quästionen, nur dass die Zahl der Gründe *pro* und *contra* verschieden ist.

6. Verhältniss zum zwölften Jahrhundert.

Wir schliessen mit einer Beantwortung der Frage, inwiefern die Scholastiker des 13. Jahrh. denjenigen Forderungen Rechnung getragen haben, welche die Gegner der herrschenden Scholastik im 12. Jahrh. geltend gemacht hatten. Die Vertreter der von verschiedenen Standpunkten aus an dem herrschenden Verfahren geübten Kritik waren Walther von St. Victor, Johannes von Salisbury und Alanus ab Insulis gewesen. Walther war zu Felde gezogen gegen Aristoteles, gegen das angeblich Heidnische in der Scholastik überhaupt, ja gegen die Scholastik, sowie gegen die Wissenschaftlichkeit selbst. Dass nun im 13. Jahrh. auf eine derartige Polemik hätte viel Rücksicht genommen werden sollen, war nach Lage der Dinge so gut wie unmöglich. Zu einer Zeit, die es zu ihren herrlichsten und werthvollsten Errungenschaften zählte, nun endlich den lange nur halb gekannten Aristoteles ganz zu besitzen, konnte unmöglich die Stimme eines Angsttheologen Gehör finden, der den Philosophen als einen Erzheiden und Widersacher der Wahrheit verschrieen hatte. Man machte allerdings einen Unterschied zwischen den verschiedenartigen Bestandtheilen des aristotelischen Systems, man verwarf namentlich die Leugnung eines Weltanfangs. Für dasjenige aber, was sich für die positive Glaubenslehre irgend verwerthen liess, war man dem Philosophen unendlich dankbar. Mehr Gehör fand die Stimme eines Alanus, welcher getadelt hatte, dass die Scholastiker, anstatt sich auf zwingende Vernunftgründe zu stützen, sich viel mit alten Autoritäten zu schaffen machten, welche doch von den Gegnern der Kirchenlehre als massgebend nicht anerkannt würden. Dieser Tadel fand insofern Beachtung, als man in Werken von eigentlich apologetischer Tendenz in der That immer mehr davon Umgang nahm, sich auf die Sentenzen der Bibel und der Kirchenväter zu berufen. Allein in Beziehung auf die eigentlich dogmatischen Werke sahen sich die grössten

Scholastiker des 13. Jahrh. ausser Stande, von dem Rath des Alanus Gebrauch zu machen. Die Scholastik beruhte nun einmal von Anfang an und ihrem Wesen nach auf der Verbindung der auctoritates oder der auctoritas mit den rationes oder der ratio, ihr Hauptziel bestand darin, dass den Gläubigen selbst zum Bewusstsein gebracht würde, dass ihr Glaube auf einem festen, haltbaren Grunde ruhe. Sollte nun diese Ueberzeugung geweckt und befestigt werden, so musste zwar nachgewiesen werden, dass die Autorität der Bibel und der Kirche Anspruch auf massgebendes Ansehen besitze. Ausser Acht konnten aber bei der Selbstverständigung über den Grund und Inhalt des Glaubens die Autoritäten nicht gelassen werden, zumal, da gerade die grössten Scholastiker klar erkannten, dass es gar nicht möglich sei, die eigentlichen Mysterien des christlichen Glaubens auf rein rationalem Wege, auf dem Wege blosser Schlussfolgerungen aus zugestandenen Axiomen dergestalt als nothwendig zu erweisen, dass auch die Heiden lediglich durch Vernunftgründe gezwungen werden könnten, die christlichen Dogmen anzunehmen.

Welche Aufnahme fanden aber die Desiderien des Johannes von Salisbury, in dessen Fusstapfen namentlich Roger Bacon trat, theilweise auch Robertus Capito? Seine Klagen über den Mangel an Einfachheit, sowie über das Ueberhandnehmen unfruchtbaren Schulgezänkes konnten nicht durchdringen. Die einflussreichsten Lehrer waren ja stolz darauf, das dogmatische Lehrgebäude bis in's kleinste Detail hinein auszuführen und auszugestalten, nicht anders als die gleichzeitigen Architekten der gothischen Dome, welche immer wieder neue Gliederungen und Ornamente an den Thürmen, Bogen und Giebfeldern ihrer Kirchengebäude anzubringen wussten. Freilich besteht ein grosser Unterschied zwischen dem Werth architektonischer Gliederung bis in's Kleinste hinein einerseits und dogmatischer Subtilitäten andererseits. Denn jener ist ein künstlerischer, dieser ist, wenn überhaupt einer, ein rein technischer. Aber diess brachten sich die

Scholastiker nicht zum Bewusstsein, und es konnte diess auch nicht eher zum Bewusstsein kommen, als bis der scholastische Verstand sich selbst erschöpft hatte und sich in dem allgemeinen Zeitbewusstsein starke Zweifel an der Haltbarkeit seiner Hervorbringungen regten. Jene Subtilität musste aber, wenn sie noch zunahm, auch zu immer neuem Schulgezänk führen. Nach dieser Seite hin war die Zeit noch nicht reif dazu, Bescheidenheit als ihre Aufgabe und Pflicht zu erkennen. Dessenungeachtet kam man in der Erkenntniss weiter, dass unser Wissen seine unübersteiglichen Grenzen hat, und auch darauf hatte Joh. von Salisbury hingewiesen. Dass er es nicht ganz ohne Erfolg gethan hat, erhellt daraus, dass man nunmehr wirklich das Gebiet der Theologie von dem der Philosophie schärfer absonderte, in Beziehung auf das theologische Wissen aber meistentheils zugab, dass sein Inhalt nicht wesentlich und ausschliesslich auf eigentlichen Beweisen beruhe. Noch mehr aber fanden andere Winke, die Joh. von Salisbury gegeben hatte, Beachtung. Zwar sein Dringen auf geschmackvollere Behandlung der theologischen Fragen fand nur bei wenigen hervorragenden Männern des 13. Jahrhunderts Gehör, namentlich bei Robert Capito, und seine Empfehlung des Studiums des klassischen Alterthums ward nur insofern befolgt, als man immer mehr Werth darauf legte, anstatt des traditionellen den echten, wirklichen Aristoteles kennen zu lernen und zu studiren. Andere Rathschläge wurden aber in höherem Masse befolgt; wenigstens gab man dem Joh. Recht, wenn er verlangte, es solle nicht fast ausschliesslich Logik getrieben werden, sondern auch Ethik, Naturwissenschaft und Metaphysik; ebenso, wenn er forderte, es solle die practische Seite des Kirchenglaubens mehr hervorgehoben werden. Diese Mahnung fand nicht nur bei den Mystikern des 13. Jahrhunderts, besonders Bonaventura, ein offenes Ohr, sondern auch bei Dialektikern, wie Albert d. Gr.

Wie dem auch sei, im Ganzen lässt sich die Theologie des 13. Jahrh. nicht unter dem Gesichtspunkt einer

Abwendung von dem betrachten, was im 12. Jahrhundert von den einflussreichsten Lehrern angestrebt worden war; sondern der Strom der scholastischen Theologie blieb in seinen alten Bahnen, nur nahm er mehr Zuflüsse in sich auf und schwoll mehr an, klärte sich aber gleichwohl mehr ab. Erst im 14. Jahrhundert zeigen sich bedeutende Spuren und Keime der Auflösung.

Berichtigung.

S. 374 Z. 25 flg. sind die Worte: „und“ bis „meldet“ zu streichen vgl. III Rawl. 10 Z. 28 flg. S. das Nähere KAT. 144 flgg.

Schrader.

Petrus nicht in Rom.

Von

R. A. Lipsius.

Zwei offene Schreiben über Petrus in Rom, von Zeller an Hilgenfeld und von Hilgenfeld an Zeller, in diesem Jahrgange der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, bieten mir erwünschte Gelegenheit auf eine Frage zurückzukommen, welche seit dem Erscheinen meiner Schrift über „die römische Petrussage“ (Kiel 1872) von Verschiedenen in sehr verschiedenem Sinne beantwortet worden ist. Meine in der Vorrede ausgesprochene bestimmte Erwartung, „dass man die schon früher laut gewordene Anklage der Hyperkritik diesem Buche gegenüber mit doppeltem Eifer erheben werde“, ist richtig in Erfüllung gegangen. Ich schweige von dem Urtheile verschiedener Kirchenzeitungen, wie die Luthardt'sche, welche meine Kritik als einen neuen unerhörten Excess ihren lutherischen Lesern darstellte, während doch die von mir vertretene Ansicht bekanntlich gerade die alte lutherische ist, nur mit den Mitteln heutiger Wissenschaft allseitiger als früher begründet. Aber auch der leider früh verstorbene Joh. Delitzsch schlägt in seiner, sonst recht fleissigen Abhandlung¹⁾ einen nicht minder unpassenden Ton an, und Herr Prof. Krafft in Bonn verheisst am Schlusse eines kleinen Aufsatzes „über die Entstehung des römischen Primates“²⁾, meine „Hyperkritik“

1) Zur Quellenkritik der Berichte über Petrus und Simon. Theol. Studien und Kritiken 1874, S. 213—260.

2) Theol. Arbeiten aus dem rheinischen wissenschaftl. Prediger-verein Bd. II (1874) S. 166.

in der römischen Petrusfrage „widerlegen“ zu wollen. Bei dem Scharfsinn, welcher von den Vertheidigern der traditionellen Ansicht bisher schon aufgeboten worden ist, glaube ich kaum, dass diese angekündigte „Widerlegung“ viel Neues bringen werde, halte mich daher für entschuldigt, wenn ich auch ohne sie zu erwarten, auf die Sache zurückkomme.

Bekanntlich ist die Anwesenheit des Apostels Petrus in Rom schon seit der Reformationszeit zwischen Protestanten und Katholiken lebhaft verhandelt worden. Das römische Papstthum gründet auf jene angebliche Thatsache seinen Anspruch auf den Primat; und es lässt sich nicht leugnen: hat jemals der Fuss des Apostelfürsten die ewige Stadt betreten, dann ist er sicher nicht bloß als einfacher Reisender, sondern kraft seiner apostolischen Vollmacht dorthin gekommen und sein Märtyrerthum unter Nero bildet dann nur den glorreichen Abschluss seines berufsmässigen Wirkens unter den Römern. Und wenn, wie ja auch unter den Protestanten noch Viele behaupten, der Episkopat unmittelbar apostolischer Einsetzung ist, so erscheint dann der Anspruch der römischen Kirche gar nicht so ungereimt, die Reihenfolge ihrer Bischöfe unmittelbar bis auf den Apostel Petrus zurückzuführen, wobei es eine verhältnissmässig untergeordnete Frage bleibt, ob er selbst als erster Bischof gezählt wird oder nicht. Denn immer würde der römische Episkopat auf der von Petrus übertragenen Macht beruhen. Natürlich wären damit noch lange nicht die späteren Anmaassungen des römischen Papstthums gerechtfertigt. Immerhin aber wäre dann doch für den römischen Primat wenigstens in der bescheidenen Form, die uns bei Irenäus begegnet (adv. haer. III, 3, 2), eine geschichtlich beglaubigte Grundlage geschaffen, werthvoll genug um alle weiteren römischen Petruslegenden, auch die von einem fünfundzwanzigjährigen Bisthum des Apostels, ohne allzu grosse Trauer missen zu können. Um so begreiflicher ist, dass schon die älteste protestantische Geschichtschreibung keine Mühe gescheut hat, den Grundstein auf welchem der stolze Bau römischer

Kirchenherrschaft beruht von der Stelle zu rücken. Nach dem Vorgange von U. Velenus¹⁾ haben namentlich Matthias Flacius²⁾, Claude Saumaise³⁾ und Friedrich Spanheim⁴⁾, den römischen Aufenthalt des Petrus ins Gebiet der Fabel verwiesen, und noch neuerdings haben italienische Protestanten in der römischen Disputation vom 9. und 10. Februar 1872 die ganze Kraft ihres Bibelglaubens gegen die von ihren katholischen Gegnern für Petrus in Rom aufgeführten Zeugnisse der Tradition in die Wagschale geworfen.⁵⁾

Wie wenig indessen das kirchliche Parteiinteresse zu einer wirklich historischen Würdigung der Streitfrage befähigt sei, dafür bietet gerade diese Disputation den schlagendsten Beleg. Das Hauptargument, auf welches die evangelischen Prediger Sciarelli, Ribetti und Gavazzi immer wieder zurückkommen, ist das Schweigen der paulinischen Briefe und der Apostelgeschichte über die angebliche Thatsache. Geschickt verwendet erweist sich dieses Schweigen als eine Hauptwaffe wider die römische Tradition: aber Dank der dogmatischen Befangenheit der protestantischen Disputatoren, hat es hier eine ganz verunglückte Wendung erhalten: die Annahme einer im N. T. nicht ausdrücklich berichteten Thatsache wird als Verleugnung der Inspiration und göttlichen Autorität der Bibel bekämpft! Natürlich hatte der katholische Priester Guidi gegenüber einer solchen Beweisführung gewonnenes Spiel. Auch sonst erscheinen die Vertreter der katholischen Thesen, vor Allen der Canonicus Fabiani, ihren protestantischen Gegnern an gelehrtem Wissen überlegen.

1) Liber quo Petrum Romam non venisse asseritur 1520 vgl. dazu Mangold bei Bleek, Einleitung ins N. T. 3. Aufl. S. 653 flg.

2) Historia certaminum ... de primatu seu potestate papae 1554 S. 267.

3) Apparatus ad libros de primatu Papae. 1645.

4) Dissertatio de ficta Petri apostoli in urbem Romam profectione (1679). Auch in seinem Opp. T. II. Lugd. Bat. 1703 p. 331 f.

5) Römische Disputation zwischen Katholiken und Protestanten über die These: War Petrus in Rom? Nach den stenographischen Berichten. Deutsche Ausgabe, Münster 1872.

Eine wissenschaftliche Förderung ist überhaupt aus dieser Disputation nach keiner Seite hin erwachsen: auf beiden Seiten ignorirte man grundsätzlich die Leistungen der neueren Kritik. Die Behauptung von Krafft, jene Disputation habe eine Beleuchtung der ältesten historischen Zeugnisse angeregt, deren Resultat kein anderes sein konnte als das, dass Petrus in Rom gewesen ist, ist in allen ihren Theilen falsch. Die ältesten historischen Zeugnisse sind völlig unabhängig von jener Disputation, ja theilweise schon längst vorher von der protestantischen Wissenschaft sorgfältig beleuchtet worden, und wie es mit dem Resultate stehe, wird sich aus nachfolgender Darstellung von Neuem ergeben.

Unter den protestantischen Gelehrten der neueren Zeit waren es Eichhorn, de Wette und Winer, die beiden ersteren in ihren Einleitungswerken, der letztere in seinem biblischen Realwörterbuch¹⁾, welche sich aus rein geschichtlichen Gründen gegen die Anwesenheit des Apostels in der Welthauptstadt entschieden. Auch Neander hat anfänglich dieselbe Ansicht getheilt, für welche auch Mayerhoff, Hase, Holtzmann, Baxmann, Gundert, Wagenmann²⁾, ja sogar katholische Gelehrte wie Ellendorf und Adalbert Maier³⁾, ganz besonders aber Baur und seine Schüler in verschiedenen Schriften eingetreten sind.⁴⁾ Baur hat zuerst auf die Simonsage der

1) Eichhorn, Einl. ins N. T. 2. Aufl. (1820) I, 598 ff. III, 203. 612. 621. De Wette, Einl. ins N. T. 6. Aufl. S. 375 ff. Winer RWB. 2. A. II, 280 ff.

2) Neander, Gesch. d. apost. Zeitalters (1. A.). II, S. 456 ff. (Aber anders später vgl. 4. A. S. 600 ff.). Mayerhoff, Einl. in die petrin. Schriften S. 77 ff. Hase, Polemik 3. Aufl. S. 124 ff. Holtzmann, Prot. Kztg. 1866 S. 824 ff. Baxmann, dass die Apostel Petrus und Paulus nicht am 29. Juni 67 gemartert worden sind. Gütersloh 1867. Gundert, der Aufenthalt des Apostels Petrus in Rom. Jahrb. f. deutsche Theol. 1869 S. 306 ff. Wagenmann Jahrb. f. deutsche Theol. 1870 S. 411.

3) Ellendorf, Ist Petrus in Rom gewesen? 1841. Adalb. Maier, Brief an die Römer (1847) Einl. S. 6 ff.

4) Baur, Tübinger theol. Zeitschrift 1831, 61 ff., 137 ff. 1836, S. 59 ff. Paulus 2. A. I, 248 ff. II, 316 ff.

clementinischen Literatur als auf die Quelle der römischen Petruslegende hingewiesen, und hat unwiderleglich gezeigt, dass unter der Maske des Magiers Simon niemand anders als der Apostel Paulus verborgen sei. Hiermit ist uns ein für allemal der Ariadnefaden in die Hand gegeben, mit welchem wir hoffen dürfen, durch das vielverschlungene Labyrinth widersprechender Zeugnisse des Alterthums über die fragliche Thatsache hindurchzudringen. Meine eigenen Untersuchungen haben nur durch Herbeiziehung und kritische Durchforschung eines reichen bisher noch unbenutzten Quellenmaterials den Nachweis unternommen, dass die syrische und die römische Simonsage ein ursprünglich zusammenhängendes Ganzes bildeten, welches sich als ein vollständig durchgeführtes Zerrbild der Person und der Lebensgeschichte des Heidenapostels enthüllt. Holtzmann¹⁾ fand den Nachweis unwiderleglich geführt, „dass in jeder Beziehung die antipaulinische Simonsage die Vorstufe zu der katholischen Petrussage, diese also jener nur aufgepfropft sei.“ Zeller vindicirte meiner Arbeit das Verdienst, dass sie das Dunkel, welches noch immer über die erste Entstehung der römischen Petrussage und über die bei ihrer Entstehung und Ausbreitung wirksamen Motive verbreitet war, so weit dies der Stand unserer Hilfsmittel irgend erlaube, aufgeheilt habe.²⁾ Auf dem Grunde der neugewonnenen Geschichtsauffassung hat dann weiter Holtzmann die kirchliche Tradition über den Apostel Petrus sowohl kritisch als populär bearbeitet³⁾, Hausrath in farbenreicher Darstellung „die Judaistischen Apostelgeschichten“ geschildert⁴⁾; W. Lang die Petrus-sage von ihren ersten Anfängen bis zu ihrer letzten Ausbildung verfolgt.⁵⁾ Auch Volkmar hat in einem Züricher

1) Prot. Kztg. 1872 S. 1101.

2) Sybels histor. Zeitschrift 1872 S. 434 f.

3) Bibelllexikon (Artikel Petrus) IV S. 487 ff. — Jahrbuch des deutschen Protestantenvereins 1872, S. 79 ff.

4) Neutest. Zeitgesch. III, 326 ff.

5) Preussische Jahrbücher XXX (1872) S. 87 ff. 227 ff. 615 ff. Transalpinische Studien 1875 Bd. I S. 1—92.

Rathhausvorträge über die römische Papstmythe meine Ergebnisse sich angeeignet.¹⁾ Ich selbst habe die ganze Tradition über Simon den Magier in einer besondern Darstellung noch einmal kritisch durchmustert²⁾, auch in einem kurzen populären Vortrage die Hauptpunkte übersichtlich zusammengefasst.³⁾ Frohschammer hat im kirchenpolitischen Interesse meine Resultate verwerthet, um die Morschheit des Fundaments der römischen Papstherrschaft klarzulegen.⁴⁾ Zuletzt hat Zeller nochmals in der deutschen Rundschau Heft 11. Aug. 1875 S. 203 ff. und in dem Sendschreiben an Hilgenfeld zur Petrusfrage Zeitschr. für wissensch. Theologie 1876 S. 31 ff. die kritische Ansicht im Zusammenhange entwickelt.

Dennoch fehlt noch viel, dass meine umfassende Quellenkritik den Vertretern der traditionellen Meinung dieselbe „definitiv“, wie Holtzmann in Aussicht stellte, „verleidet“ hätte. Wie schon früher Neander, Gieseler, Credner, Rothe, Ewald, Wieseler, Mangold u. A. den römischen Märtyrertod des Petrus für eine geschichtlich beglaubigte Thatsache gehalten hatten, so erhob jetzt zuerst aus der Mitte der kritischen Schule Hilgenfeld gegen meine Ergebnisse Widerspruch.⁵⁾ Hatte derselbe es früher sogar für undenkbar erklärt, dass Justin der Märtyrer unter dem Magier Simon Jemand Anders als den Apostel Paulus habe verstehen können⁶⁾, so sollte jetzt die gnostische Simonsage mit der antipaulinischen gar nichts zu thun, die Legende von den römischen Thaten und Schicksalen des Magiers nur den sehr zweifelhaften Werth einer späteren Fortbildung der syrischen Kämpfe zwischen Simon und Petrus haben. Wie man auch über diesen unerwarteten Rückzug urtheilen möge, es wird

1) Die römische Papstmythe Zürich 1873.

2) Bibellexikon V, 301 ff.

3) „Im Neuen Reich“ 1874 Heft 30.

4) Der Fels Petri in Rom 1873.

5) Zeitschr. f. wiss. Theologie 1872, S. 351 ff. Einleitung ins N. T. S. 620 ff. Antwortschreiben an Zeller: Petrus in Rom Zeitschr. für wissensch. Theol. 1876 S. 57 ff.

6) Clementin. Recognitionen und Homilien S. 319.

unvergessen bleiben, dass Hilgenfeld's frühere Arbeiten ganz wesentlich mit dazu beigetragen haben, die jetzt von der Kritik erreichte Erkenntniss vorzubereiten, namentlich auch durch seine scharfsinnige Quellenkritik der clementinischen Schriften, die wenn sie auch das letzte abschliessende Wort noch nicht gesprochen hat, doch einen durch keine Repristinationsversuche zu erschütternden Grund für die weitere Forschung legte. Freilich fand andererseits Joh. Delitzsch¹⁾ den „Grundfehler“ meiner Kritik darin, dass sie die Pseudoclementinen in den Vordergrund, die katholischen Kirchenlehrer in den Hintergrund stelle. Seine übrigens sorgfältige und auch einer gewissen Vorsicht nicht völlig ermangelnde Arbeit glaubte gerade aus der erneuten Durchforschung der katholischen Zeugnisse die völlige Unabhängigkeit der katholischen Petrus-sage von der Simonsage erweisen zu können, wobei freilich die clementinische Literatur bedenklich zu kurz kam. Rénan²⁾, Seyerlen³⁾ und Mangold⁴⁾ schlossen sich wesentlich den Hilgenfeld'schen Ergebnissen an. Im Einzelnen gehen freilich die Vertheidiger der traditionellen Meinung weit genug auseinander. Der Eine gibt diese, der Andere jene Stellung als unhaltbar auf, und fast gewinnt es dermalen den Anschein, als wolle man eine dunkle Stelle des römischen Clemens, welche Gundert als Hauptbeweis gegen das römische Martyrium des Petrus verwendet, Delitzsch als zweifelhaft preisgegeben hat, als das letzte Bollwerk befestigen, hinter dem sich die Gegner der neueren Kritik zu verschanzen suchen.

Beginnen wir zunächst mit den neutestamentlichen Zeugnissen, so ist wenigstens im Bereiche protestantischer Kritik bereits ein weitreichendes Einverständniss erreicht. Petrus kann weder vor, noch unmittelbar nach dem

1) Theol. Studien und Kritiken 1874 S. 213 ff.

2) Der Antichrist. Deutsche Ausgabe S. 144 ff. 436 ff.

3) Entstehung und erste Schicksale der Christengemeinde in Rom. 1874.

4) Bleek's Einl. ins N. T. 3. Aufl. besorgt von Mangold 1875 S. 653 ff.

sogenannten Apostelconvent. er kann ferner weder zur Zeit als Paulus den Römerbrief schrieb, noch als derselbe in Ketten nach Rom kam, in der Welthauptstadt geweilt haben. Sind die Briefe aus der Gefangenschaft ächt, so führen sie uns bis hart an das Lebensende des Apostels heran: in keinem von Allen aber findet sich auch nur eine Spur von der gleichzeitigen Anwesenheit des Apostelfürsten in Rom. Man ist einverstanden darüber, dass dieses *testimonium e silentio* ein unabweisbares ist.¹⁾ Selbst wenn jemand die kritische Ansicht auf die äusserste Spitze stellend, behaupten wollte, Paulus habe die römische Wirksamkeit seines Nebenbuhlers absichtlich mit Schweigen übergangen²⁾, so würde diese Annahme von allem andern abgesehen schon durch die wiederholte freundliche Erwähnung des Marcus in den Gefangenschaftsbriefen widerlegt, desselben Marcus, den die Kritik nur auf die petrinische Seite versetzen kann. Sind die Briefe aber ganz oder theilweise unächt, dann wird ihr Schweigen erst recht bedrückt: denn in diesem Falle müsste man nur um so mehr erwarten, dass der angebliche Verfasser seines Mitapostels darin erwähnte, wenn den wirklichen Verfassern die Sage von Petrus' römischer Wirksamkeit schon vorlag.³⁾ Die Unächtheit der Hirtenbriefe ist dermalen so gut wie allgemein anerkannt; die an die Epheser und Kolosser werden auch von Hilgenfeld für nachpaulinisch erklärt; und auch Mangold lässt jetzt den paulinischen Ursprung des Ersteren fallen und sieht mit Holtzmann in unserem Kolosserbriefe die Uebersetzung eines ächt paulinischen Sendschreibens. Dann ergibt sich aber der Schluss, dass auch die paulinischen Briefe der Folgezeit nichts wussten

1) Mangold bei Bleek S. 657. Seyerlen S. 55.

2) Nach Hilgenfeld Zeitschrift 1876 S. 77 ff. wäre zwar der Philipperbrief vor Ankunft des Petrus geschrieben, die pseudopaulinischen Briefe an die Kolosser und an Timotheus aber hätten seine Anwesenheit absichtlich verschwiegen.

3) Zeller in Sybel's Zeitschrift a. a. O. S. 436 f. Deutsche Rundschau S. 215 f. Zeitschr. f. wiss. Theol. 1876. S. 53 ff. Vgl. schon meine Chronologie der römischen Bischöfe S. 165.

von einer sei es zur Bekämpfung des Heidenapostels, sei es zu gemeinsamer Arbeit mit diesem unternommenen römischen Reise des Petrus.¹⁾ Mindestens hat dieses testimonium e silentio dasselbe Gewicht, wie das von gegnerischer Seite angerufene Stillschweigen der ältesten katholischen Zeugen für den römischen Aufenthalt des Petrus über den des Magiers Simon und umgekehrt. Natürlich modificirt sich dieser Beweis für den, welcher die Aechtheit bez. Integrität der kleinen paulinischen Briefe einschliesslich der Pastoralbriefe behauptet: es lässt sich aber nicht absehen, wie man sich auf dem kritischen Standpunkte Mangold's und Hilgenfeld's demselben entziehen könne.

Eine Gegeninstanz liesse sich vielleicht in dem Falle erheben, wenn man, was freilich sowohl Mangold als Hilgenfeld bestreitet, Röm. 15 die Hand eines späteren Ergänzers erkennt. Dann gäbe nämlich Röm. 15, 18 ff. den Grund an, warum Paulus Rom nur auf der Durchreise berühren wolle: Rom und ganz Italien würde also für fremdes Missionsgebiet erklärt, und es liesse sich fragen, ob damit nicht schon auf die Sage von der Stiftung der römischen Gemeinde durch Petrus Bezug genommen sei.²⁾ Mangold hat die Stelle unter Voraussetzung ihrer Aechtheit anders erklärt.³⁾ Aber auch wer für ihre Unächtheit stimmt, wird jene Folgerung doch nicht mit Sicherheit ziehen können. Denn ebenso gut könnte hier überhaupt nur der judenchristliche Charakter der römischen Gemeinde bezeichnet sein, vermöge dessen sie nach Gal. 2, 9 zu dem Missionsgebiete der älteren Apostel gerechnet würde. Auch würde ein Späterer, dem die römische Petrussage vor Augen schwebte, sich schwerlich so unbestimmt wie Röm. 15, 20 und 21 ausgedrückt haben. Wie immer man also über die Aechtheit des fraglichen Abschnittes urtheile,

1) Vgl. meine Chronologie a. a. O.

2) Vgl. meine Erklärung des Römerbriefs in der Protestantenbibel II, 618. Holtzmann, Zeitschr. f. wiss. Theologie 1874 S. 519.

3) Römerbrief S. 70.

das oben gefundene Resultat wird dadurch nicht umgestossen.

Die Apostelgeschichte schildert die Ausbreitung des Evangeliums von Jerusalem bis Rom: sie begleitet den Paulus auf seinen Reisen bis zur Welthauptstadt und schliesst mit seiner zweijährigen Gefangenschaft daselbst, ohne von einer Anwesenheit des Petrus in Rom etwas zu berichten. Da nun das Ende der römischen Gefangenschaft wahrscheinlich mit der neronischen Christenverfolgung (im Sommer 64) zusammentrifft, so bleibt für Petrus kein Raum, man müsste denn zu der völlig unglaublichen Sage einer zweiten Gefangenschaft des Paulus seine Zuflucht nehmen, und letztere im Widerspruche mit der kirchlichen Ueberlieferung über die neronische Verfolgung herabrücken wollen.¹⁾ Auch Mangold gibt zu, dass die Ankunft des Petrus in Rom erst nach dem Tode des Paulus erfolgt sein könne, räumt aber gleichzeitig ein, dass diese Annahme von der Ueberlieferung verlassen sei, die von Anfang an beide Martyrien in räumliche und zeitliche Verbindung setze.²⁾ Dabei sieht er sich weiter genöthigt, den Märtyrertod des Petrus nur als ein verspätetes Nachspiel der neronischen Verfolgung zu fassen, obwohl dem der ganze Charakter dieser Verfolgung, und die Ueberlieferung über die Todesstätte des Petrus entgegensteht. Seyerlen weist diese Auskunft mit Recht zurück, kommt nun aber seinerseits mit der Zeit ins Gedränge. Er hilft sich mit der Annahme, dass Petrus

1) Eusebios wenigstens, auf dessen Zeugniss die Sage von einer zweiten Gefangenschaft des Paulus zurückgeht (h. e. II, 22) setzt den Tod des Apostels in die neronische Christenverfolgung, lässt also nach seiner eigenen Chronologie für jene keinen Raum. Das von ihm für den Tod des Paulus angesetzte Jahr 67 ist nach seiner Berechnung eben das Jahr der Christenverfolgung; man kann also nicht etwa zwischen 64 und 67 neue Reisen des Paulus und eine zweite Gefangenschaft einschieben. Vgl. meine Chronologie S. 164. Gegen die neuesten Phantasien Hofmann's vgl. Mangold bei Bleek S. 568 f. Hilgenfeld Einleitung 757. Auch Seyerlen a. a. O. S. 48 f. verwirft die Hypothese von einer zweiten Gefangenschaft des Paulus.

2) Bei Bleek S. 657.

kurz vor dem neronischen Sturm, wahrscheinlich von den römischen Judenchristen herbeigerufen, in Rom angelangt sei, um alsbald oder doch kurz darauf in die Katastrophe verwickelt zu werden.¹⁾ Aber auch diese Hypothese ist von derselben katholischen Ueberlieferung, der sie doch zur Stütze zu dienen bestimmt ist, verlassen: denn diese setzt, seitdem sie des römischen Aufenthaltes und Märtyrertodes des Apostelfürsten gedenkt, einen verhältnissmässig längeren Aufenthalt desselben voraus, ja sie führt geradezu die Stiftung der Gemeinde auf Petrus zurück. Entbehrt nun letztere Angabe der geschichtlichen Grundlage, mit welchem Rechte will man von der ganzen Ueberlieferung nur die nackte Thatsache festhalten, dass Petrus in Rom war, nachdem man dieselbe doch aller ihrer concreten geschichtlichen Beziehungen entkleidet hat? Aber auch abgesehen hiervon wird Seyerlen's Annahme dem aus der Apostelgeschichte zu erhebenden Thatbestande nicht gerecht. Denn die zwei Jahre römischer Gefangenschaft des Paulus, deren die Apostelgeschichte am Schlusse gedenkt (28, 20 f.), endigen nach der wahrscheinlichsten auch von Hilgenfeld und Seyerlen selbst vertretenen Chronologie gerade mit der neronischen Christenverfolgung im Jahre 64, folglich ist die Annahme ausgeschlossen, dass Petrus noch bei Lebzeiten des Paulus, mithin noch vor dem Ablaufe jener zwei Jahre nach Rom gekommen sei. Denn die Ereignisse nach dem Brande Roms (Juli 64) drängten sich so rasch, dass schwerlich während der Verfolgung, wie Seyerlen muthmasst, noch Zeit übrig blieb, dass die römischen Judenchristen den Petrus herbeirufen, und dass dieser noch rechtzeitig ankommen konnte, um ebenfalls noch in derselben Verfolgung zu sterben. Und welchen Zweck hätte denn auch die Herbeiholung des Petrus eigentlich gehabt? Gesetzt aber auch, der Schluss der Apostelgeschichte führte wie Mangold mit Anderen annimmt, vielmehr in's Jahr 63, und auf die zwei friedlichen Jahre in Rom wäre noch ein Jahr des Kampfes

1) a. a. O. S. 62.

mit den römischen Judenchristen gefolgt, an welches der Verfasser der Apostelgeschichte nicht gern erinnern wollte, so bliebe, wie Mangold selbst ganz richtig bemerkt hat¹⁾, in dem letzten Lebensjahre des Paulus erst recht kein Raum für ein gleichzeitiges römisches Wirken beider Apostel, ausser man nähme im Gegensatze zu Mangold an, die Berührung beider in der Welthauptstadt wäre keine freundliche, sondern eine feindliche gewesen und sei darum absichtlich in der Apostelgeschichte verschwiegen. Denn nur in diesem Falle würde das Schweigen der Apostelgeschichte über Petrus erklärlich. Indessen findet der so plötzlich abgebrochene Schluss der Apostelgeschichte seine zureichende Erklärung nur bei der Voraussetzung, dass das Ende der zwei Jahre mit der neronischen Christenverfolgung zusammenfällt. Denn die Annahme, der Schluss jener zwei Jahre bezeichne genau die Abfassungszeit unseres Buches, ist ebenso grundlos wie die entgegengesetzte Vermuthung, „Lukas“ habe noch einen *τρίτος λόγος* hinzuzufügen beabsichtigt, in welchem die letzten Schicksale des Heidenapostels erzählt werden sollten.²⁾ Die Abfassungszeit der Apostelgeschichte wird von Mangold um 80 n. Chr., von Hilgenfeld ins Ende des 1. Jahrh., von Andern noch um ein oder zwei Decennien später gesetzt (nach Zeller zwischen 120 und 125). Welches Datum man wähle, man sieht sich durch die Apostelgeschichte vor dieselbe Frage wie durch die kleinen paulinischen Briefe gestellt: war Petrus in Rom, wie kommt es, dass in den letzten Decennien des ersten Jahrhunderts oder gar noch zu Anfang des zweiten in heidenchristlichen Kreisen keine Erinnerung daran erhalten war? Und warum hat der Verfasser unsrer Apostelgeschichte, welcher die Heidenmission durch Petrus inaugurirt werden, den Paulus im vollen Einklange mit ihm, ja nach den Vorschriften und kraft der Autorität der älteren Apostel sein Missionsgeschäft treiben lässt, die günstige Gelegenheit nicht benutzt, seine Darstellung

1) Mangold, Römerbrief S. 144 ff. Zu Bleek S. 414. 548.

2) Vgl. auch Mangold bei Bleek S. 414.

durch die Erzählung von dem Zusammentreffen der beiden grossen Apostel in Rom, von ihrem gemeinsamen Wirken und gemeinsamen Sterben zu krönen? Die Nichterwähnung ihres gemeinsamen Märtyrertodes liesse sich allenfalls mit Hilgenfeld aus Rücksicht auf die römische Staatsgewalt erklären.¹⁾ Aber erklärt sich damit auch das Stillschweigen über ihr gemeinsames Wirken? Und gesetzt, Petrus wäre unmittelbar vor, oder erst nach dem Tode des Paulus nach Rom gekommen — ist es glaubhaft, dass der Verfasser der Apostelgeschichte sich's hätte nehmen lassen, den von vornherein ins Auge gefassten Zielpunkt der Heidenmission mit demselben Apostel in Verbindung zu setzen, den er so geflissentlich als den Anfänger der Heidenmission dargestellt hat? Dass der lukanische Reisebericht von dieser Thatsache schwieg, ist schwerlich ein Gegengrund; die Freiheit, mit welcher die Apostelgeschichte sonst ihre Quelle verwerthet, zeigt deutlich genug, dass hier für den Verfasser kein Hinderniss obwaltete.

Verwickelter wird die Frage freilich durch den Umstand, dass die Apostelgeschichte ja die antipaulinische Simonsage gekannt zu haben scheint (Act. 8, 9 ff. 13, 8 ff.). Es wird kaum ausreichen, mit Zeller anzunehmen, dass der Verfasser absichtlich, um jede Verwechslung Simons mit Paulus vorzubeugen, den Magier nicht in Rom, sondern lediglich in Samarien auftreten lasse.²⁾ Hat er, wie allerdings das Wahrscheinlichste bleibt, die ebionitische Legende bereits als ein Ganzes vor sich gehabt, so wird sich sein Schweigen über die angebliche Schlusscene in Rom, den letzten Kampf des Petrus mit dem Magier, ebenso erklären, wie das Schweigen über die angeblichen Kämpfe in Antiochia und Cäsarea: er erblickt darin eine neuaufgekommene, mit der bisherigen Tradition streitende Dichtung, die er, soweit sie seinem Paulusbilde verderblich werden konnte, bereits hinlänglich durch Act. 8, 9 ff. 13, 8 ff. abgewehrt hat. Hat er aber die Legende noch gar

1) Zeitschrift f. wiss. Theol. 1876, S. 66 f.

2) Zeller Zeitschr. f. wiss. Theol. 1876, S. 44 f.

nicht, oder nur bruchstückweise gekannt, so jedenfalls noch weit weniger die entgegengesetzte petropaulinische Sage.

Besonderes Gewicht hat neuerdings wieder Hilgenfeld auf den ersten petrinischen Brief gelegt, indem er mit vielen älteren und neueren Auslegern das Babylon, von dem aus der Brief datirt ist, für Rom erklärt. Es wird einzuräumen sein, dass diese Deutung in dem von Hilgenfeld angenommenen Falle der Unächtheit des Briefes sehr nahe liegt. Hält man aber den Brief für ächt, so scheitert die allegorische Auslegung an dem schon von Zeller¹⁾ hervorgehobenen Umstande, dass Rom erst durch die neronische Christenverfolgung in den Augen der Christen zu Babylon geworden sein kann, weil es erst jetzt dem neuen Gottesreiche in derselben Weise als Todfeind gegenübertrat, wie das Babylon Nebukadnezars dem alten. Wir können getrost noch einen Schritt weiter gehen: ist unter dem Babylon 1 Petr. 5, 13 Rom gemeint, so muss diese Bezeichnung bereits in christlichen Kreisen herkömmlich gewesen sein, weil sonst die Leser den mystischen Sinn des Wortes nicht hätten errathen können. Dann wird es aber immer das Wahrscheinlichste bleiben, dass der neue Geheimname für die Welthauptstadt vom Apokalyptiker (Apok. 14. 8. 18, 2) herrührt; folglich kann der Brief, wenn die Deutung richtig sein soll, erst einige Zeit nach der Apokalypse geschrieben sein. Wer also die Aechtheit des Briefes festhält, wird sich gezwungen sehen, Babylon im buchstäblichen Sinne zu nehmen. Dass die Stadt damals noch bestand und ebenso wie das ganze umliegende Gebiet von zahlreichen Juden bewohnt war, unterliegt, wie längst von Andern bemerkt worden ist, keinem Zweifel²⁾; dass also der Judenapostel den Schauplatz seiner Wirksamkeit dorthin verlegt haben kann, bleibt

1) In Sybel's Zeitschrift a. a. O. S. 437. Zeitschr. f. wiss. Theol. a. a. O. S. 34.

2) Vgl. z. B. Schürer, neutest. Zeitgeschichte S. 621. Zeller, Zeitschrift f. wiss. Theol. 1876, S. 34 f.

eine Möglichkeit, die man nicht länger bestreiten sollte. Ist der Brief nun ächt, so können die Verfolgungen der kleinasiatischen Christen nur in die neronische Zeit fallen; man müsste also freilich gegen alle geschichtliche Wahrscheinlichkeit annehmen, dass die neronische Verfolgung sich von Rom aus auch über die Provinzen des römischen Reiches erstreckte. Einige Zeit würde darüber immerhin hingegangen sein. Hat nun Petrus erst als ihn die Kunde der kleinasiatischen Vorfälle erreichte, den Brief aus Babylon schreiben können, so kann er unmöglich zu Rom ein Opfer der neronischen Verfolgung geworden sein.

Anders stellt sich die Sache allerdings, wenn der Brief erst aus der nachapostolischen Zeit herrührt, was in jeder Hinsicht das Wahrscheinlichste ist.¹⁾ Dann bleibt die mystische Deutung von Babylon möglich. Worin aber die Nothwendigkeit dieser Auslegung begründet sein soll, vermag ich trotz der von Hilgenfeld und Delitzsch mir ertheilten Zurechtweisung noch immer nicht einzusehen. Dass „nach der Apokalypse“ die eigentliche Auffassung von Babylon sich gar nicht denken lasse, ist nur eine *petitio principii*. Es müsste doch vor Allem erst feststehen, dass es zur Abfassungszeit unsres Briefes in Babylon und Umgebung keine Christen gegeben hat. Wie will man aber dieses angesichts der zahlreichen jüdischen Bevölkerung jener Gegenden wahrscheinlich machen? Wie zahlreich die dortige Judenschaft war, lehrt unter anderen die Geschichte des grossen Judenaufstandes in den letzten Jahren Trajans. Für das wirkliche Babylon, beziehungsweise Babylonien, scheint auch, wie schon öfters bemerkt worden ist, die Reihenfolge, in welcher die Länder Kleinasiens 1 Petr. 1. 1 aufgezählt werden, zu sprechen. Wenn Pontos, wie man eingewendet hat, zuerst aufgezählt wird, während man von Osten aus zuerst nach Kappadokien kam, so erklärt sich dies vielleicht aus der kleinasiatischen Petruslegende, die gerade vorzugsweise im Pontos spielt. Auch Mangold verzichtet daher, obwohl er die Aechtheit

1) Vgl. auch Mangold zu Bleek S. 666 fg.

des Briefes ebenfalls fallen lässt, auf die symbolische Deutung des Namens.¹⁾ Es kommt aber noch ein anderer bisher nicht beachteter Umstand hinzu. Nach Babylon versetzen apokryphische Apostelacten, deren allem Anscheine nach judenchristlicher Ursprung ihr verhältnissmässig hohes Alterthum verbürgt, den Namensvetter des Simon Petrus, den Apostel Simon Kananites. Nach der einheimischen Legende, welche Moses von Chorene aufbewahrt hat²⁾, hatte dieser Simon im Jahre 42 u. Z. unter dem Könige Nerseh das Evangelium gepredigt. Der von Pseudo-Abdias erhaltene Auszug der Acten des Simon³⁾ stellt Babylon geradezu als Hauptsitz seiner Wirksamkeit hin und wenn neben ihm zugleich seines Mitapostels Judas Erwähnung geschieht, so erscheint doch Simon als Hauptperson, während Judas völlig zurücktritt. Ich vermute nun in dieser Legende zwar keine Verwechselung des Petrus mit dem weit unberühmteren Namensvetter, wohl aber eine spätere Uebertragung der babylonischen Wirksamkeit des Simon Petrus auf Simon Kananites und als Motiv der Uebertragung die Verdrängung der älteren Ueberlieferung über den Apostelfürsten durch die römische Petrussage. Ob man ein Recht habe, diese babylonische Apostellegende erst aus 1 Petr. 5, 13 abzuleiten, kann hier dahingestellt bleiben; im Bejahungsfalle hätten wir hier einen Beweis, dass auch in der christlichen Urzeit die Beziehung jener Stelle auf Rom keine einstimmige war; im Verneinungsfalle erhielten wir, wenn meine Vermuthung richtig sein sollte, ein bisher nicht verwerthetes indirectes Zeugniß für die babylonische Wirksamkeit des Simon Petrus. Wie man hierüber auch urtheilen möge, jedenfalls ist eine Uebersiedelung dieses Apostels von Babylon nach Rom in sich selbst unwahrscheinlich, eine Ausgleichung also in dem Sinne, dass er an beiden Orten

1) Bei Bleek S. 660.

2) Hist. arm. II, 30, 16—21. Vgl. dazu Gutschmid, die Königsnamen in den apokryphen Apostelgeschichten, Rheinisches Museum für Philologie. Neue Folge XIX S. 381 f.

3) Histor. apost. VI, 8. 19. 20.

gewirkt habe, mehr als bedenklich. Andererseits ist zu erwägen, dass die mystische Bezeichnung der Welthauptstadt durch Babylon, auch wenn sie „nach der Apokalypse“ in christlichen Kreisen wohl möglich erscheint, doch an Wahrscheinlichkeit verliert, je mehr wir uns zeitlich von der neronischen Christenverfolgung entfernen. Hilgenfeld beruft sich zum weiteren Belege auf die christliche Sibylle (Orac. Sibyll. V, 143) und auf Hippolyt (de Antichristo c. 36). Aber jene sibyllinische Weissagung ist nach seiner eigenen Annahme 76 n. Chr., also wenige Jahre nach der Apokalypse verfasst¹⁾; die Stelle bei Hippolyt aber nimmt einfach auf die Apokalypse Bezug, kann also als selbständiges Zeugniß nicht gelten. Dass aber noch in den Zeiten Trajans, in denen auch Hilgenfeld den ersten Petrusbrief geschrieben sein lässt, jener Geheimname für Rom unter den Christen üblich gewesen, ermangelt der geschichtlichen Beglaubigung.²⁾

Nach dem Allen fehlt viel, dass man mit Hilgenfeld³⁾ so apodiktisch behaupten dürfte, man könne nun einmal nicht umhin, das Babylon des 2. (vielmehr 1.) Petrusbriefes von Rom zu verstehen. Aber jene Deutung auch einmal als richtig genommen, so folgt im besten Falle nicht mehr, als dass man um die Zeit der aus den Briefen des Plinius bekannten kleinasiatischen Christenverfolgung, also c. 112 u. Z., bereits an den römischen Aufenthalt des Petrus geglaubt hat. Nach der von mir gegebenen Zeitbestimmung der judenchristlichen *πράξεις Πέτρου* war damals aber diese Sage ohnehin schon im Umlauf; der erste Brief Petri würde also auch in diesem Falle meiner Auffassung durchaus nicht im Wege stehen. Der Briefschreiber hätte dann einfach die judenchristliche

1) Hildebrandt, das Römische Antichristenthum, Zeitschrift f. wiss. Theologie 1874 S. 86 ff. setzt die nächste Zeit nach der Zerstörung Jerusalems, 71 u. Z., an.

2) Das Gesagte gilt auch gegen Zeller, der den Brief noch später, 130—140 n. Chr. geschrieben sein lässt (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1876 S. 35 ff.).

3) a. a. O. S. 356.

Sage, soweit sie auf Petrus Bezug hatte, acceptirt, ohne ihren Zusammenhang mit der Simonsage weiter zu berücksichtigen, also ähnlich wie die Apostelgeschichte auch nach Hilgenfeld's Meinung die Simonsage acceptirt, aber ihre Beziehung auf Paulus fallen lässt. Vollends wenn man mit Zeller den Brief erst um 130—140 geschrieben sein lässt, würde auch der letzte Schein einer Beweiskraft der Stelle 1 Petr. 5, 13 verschwinden. Es folgte dann höchstens, wie Zeller bemerkt, nicht dass Petrus wirklich in Rom war, sondern dass dies um die angegebene Zeit „nicht bloß von den Judenchristen behauptet, sondern auch von den Paulinern zugegeben und für die Verständigung mit den Gegnern verwerthet wurde.“¹⁾

Ausser den genannten Stellen kommen aus dem N. T. nur noch diejenigen in Betracht, in denen auf den Märtyrertod des Petrus, sei es angeblich sei es wirklich, angespielt wird. Apoc. 18, 20 ist Petrus gar nicht erwähnt, noch weniger ist die Stadt Rom selbst als einziger Schauplatz des über die „Heiligen, Apostel und Propheten“ hereingebrochenen Gerichtes gedacht (vgl. dagegen V. 24). Joh. 13, 36 bezieht sich das ἀκολουθήσεις δὲ ὕστερον, welches Christus dem Petrus verkündigt, zunächst auf die Nachfolge ins himmlische Reich, nicht auf die Nachfolge im Kreuzestode. Anders steht es mit dem bekannten Worte im Anhang des vierten Evangeliums, Joh. 21, 18, 19, in welchem die Hindeutung auf den Kreuzestod des Petrus allerdings nicht wohl bezweifelt werden kann. Aber von Rom als dem Orte der Kreuzigung ist keine Rede, und der indirecte Beweis, den Seyerlen²⁾ durch die Erwägung herstellen will, dass keine einzige Gemeinde ausser Rom das Martyrium des Petrus für sich in Anspruch genommen, wiegt an sich selbst nicht schwer und würde auch wenn er stichhaltig wäre, überhaupt nur dann ins Gewicht fallen, wenn die fragliche Stelle selbst als ein zweifelloses Geschichtszeugniss gelten könnte. Ist aber

1) Sybel's Zeitschrift a. a. O. S. 438.

2) a. a. O. S. 62.

das vierte Evangelium nach Hilgenfeld's wohl richtiger Zeitbestimmung erst im vierten Decennium des 2. Jahrh. geschrieben, der Anhang also (den Hilgenfeld freilich, doch ohne damit Anklang zu finden, dem Evangelisten selbst vindicirt) noch etwas später, so stünde ebensowenig wie beim ersten Petrusbriefe der Annahme etwas im Wege, dass hier die judenchristliche Petrussage schon vorausgesetzt sei. Ganz dasselbe würde man schliesslich über 2 Petr. 1, 21 urtheilen müssen, wo die *ταχινὴ ἀπόθεσις τοῦ σκηνομήματος* nach Seyerlen's Auslegung sich auf Joh. 21, 19 zurückbezieht.

Nach dem Allen wird man das, wie Seyerlen sich ausdrückt, „einzig directer“ Zeugniss, das des römischen Clemens, mit um so grösserer Vorsicht zu prüfen haben, je höher man mit der Abfassung des nach Clemens benannten Korintherbriefes hinaufgeht. Die betreffende Stelle dieses Briefes (c. 5) hat das eigene Schicksal gehabt, dass man in demselben Maasse, als die anderweiten Zeugnisse bedenklicher wurden, aus ihr mit steigender Bestimmtheit das römische Märtyrerthum des Petrus herausgelesen hat. Mangold begnügte sich noch damit, hier den Märtyrertod des Petrus beglaubigt zu finden, und wollte den Ort des Martyriums aus der Tradition ergänzen. Hilgenfeld¹⁾ und Delitzsch²⁾ fanden es um der im Folgenden erwähnten Beispiele willen wahrscheinlich, dass auch dieses Martyrium nach Rom gehöre; während aber der letztgenannte Gelehrte bei nochmaliger Prüfung der Stelle noch unumwundener als früher gestand, dass es „nicht gelingen wolle, Clemens Romanus zum unzweifelhaften Zeugen für ein römisches Martyrium Petri zu erheben“³⁾, so stellt es Seyerlen wieder als unzweifelhafte Thatsache hin, „dass der Verfasser den Märtyrertod des Apostels Petrus nicht nur behauptet, sondern dass er ihn auch in die engste Verbindung mit der neronischen Verfolgung bringt, dass

1) Zeitschrift 1872 S. 353 f.

2) a. a. O. S. 294 ff.

3) Das Lehrsystem der römischen Kirche (Gotha 1875) I, 234.

er also, obgleich er den Ort des Todes bei Petrus nicht ausdrücklich wie bei Paulus benennt, dennoch auch den Petrus in Rom sterben lässt¹⁾; und mit derselben Zuversicht deutet jetzt auch Hilgenfeld wieder²⁾ die fragliche Stelle auf den Märtyrertod des Petrus in Rom. Dieses Auseinandergehen der Urtheile selbst unter denen, welche für das römische Märtyrerthum des Apostels eintreten, macht doch wohl den Eindruck, dass die fragliche Stelle keineswegs so sicher, wie es nach Seyerlen und Hilgenfeld erscheint, die angebliche Thatsache beglaubigt. Richtig ist, dass das *πολὺ πλῆθος ἐκλεκτῶν*, welche nach c. 6 viele Qualen und Martern erduldet haben, auch wenn das *ἐν ἡμῖν* nicht so unzweifelhaft mit „unter uns Römern“ übersetzt werden dürfte, auf die Opfer der neronischen Verfolgung sich zu beziehen scheint. Auch die gleich nachher erwähnten „Danaiden“ und „Dirken“ weisen hierauf hin, denn nach der wahrscheinlichsten Deutung sind darunter christliche Frauen zu verstehen, welche in den entsetzlichen von Nero veranstalteten mythologischen Schauspielen in der Rolle der Danaiden oder der Dirke aufzutreten mussten.³⁾ Aber schon das ist zweifelhaft, ob in den auf Petrus und Paulus zurückweisenden Worten *τούτοις τοῖς ἀνδράσιν . . . συνηθροίσθη πολὺ πλῆθος ἐκλεκτῶν* der Ausdruck *συνηθροίσθη* mit Seyerlen übersetzt werden dürfe „sie reihten sich ihnen im Martyrium an“, da es nach dem Vorhergehenden ebenso gut bedeuten kann „sie wurden mit ihnen an dem heiligen Orte (*εἰς τὸν ἅγιον τόπον*) versammelt.“⁴⁾ Aber jene Auslegung selbst zugegeben, so ist hiermit nur die Gleichheit des Schicksals überhaupt, noch keineswegs aber die gleiche Zeit und der gleiche Ort des Martyriums der beiden Apostel mit dem der nachher erwähnten Blutzegen ausgesagt.

1) a. a. O. S. 61.

2) Zeitschr. 1876 S. 59 ff.

3) Rénan, der Antichrist, deutsche Ausg. S. 141. Hausrath neutest. Zeitgeschichte III, 99. Friedländer Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms II, 334 ff. Seyerlen a. a. O. S. 47.

4) So jetzt auch Zeller Zeitschr. 1876 S. 49.

Dieses Bedenken wird nun freilich hinsichtlich des Paulus theilweise dadurch aufgewogen, dass das *τέρμα τῆς δύσεως*, woselbst dieser Apostel *ἐπὶ τῶν ἡγουμένων* Zeugniß abgelegt und so aus der Welt geschieden und an den heiligen Ort gelangt ist, wie jetzt immer allgemein anerkannt wird, sich nicht auf Spanien, sondern auf Rom bezieht. Das römische Martyrium des Paulus ist also an dieser Stelle unzweideutig bezeugt; dass dieses dagegen ebenso wie die c. 6 erwähnten Martyrien in der neronischen Christenverfolgung stattgefunden haben, ist an sich selbst wahrscheinlich, aber aus der Stelle des Clemens schon nicht mehr mit Deutlichkeit zu ersehen. Vollends wenn wir von Paulus zu Petrus zurückgehen, werden die Ausdrücke immer unbestimmter. Natürlich ist das *επορεύθη εἰς τὸν ὀφειλόμενον τόπον τῆς δόξης* dem bei Paulus gebrauchten Ausdrücke *εἰς τὸν ἅγιον τόπον* parallel. Aber das Charakteristische der ganzen Stelle ist gerade dieses, dass wohl die Absicht deutlich genug durchschimmert, beide Apostel als leuchtende Beispiele der *ὑπομονή* bis zum Tode zu parallelisiren, ohne dass jedoch die Ausführung dieser Absicht wirklich entspricht. Wiederholt ist schon erinnert worden, dass neben den bestimmten und speciellen Angaben über Paulus sich das über Petrus Gesagte sehr mager ausnimmt. Ist das wohl verständlich, wenn der Briefschreiber über Petrus ebenso Genaueres wie von Paulus gewusst hätte? Nachdem c. 4 die Leiden, welcher der *ζῆλος* den Frommen zufügt, durch alttestamentliche Beispiele erläutert sind, von denen keines von einem wirklichen Märtyrertode zu erzählen weiss, geht c. 5 *ἐπὶ τοὺς ἐγγιστα γενομένους ἀθλητάς*, zu den *ἄριστοι καὶ δικαιοσύνητοι στύλοι* „unserer Generation“ über, welche verfolgt worden sind und „bis zum Tode gestritten haben.“¹⁾ Unter ihnen machen den Anfang die *ἀγαθοὶ ἀπόστολοι*. Aus der Zahl derselben werden nur Petrus und Paulus hervorgehoben,

1) Die im cod. Alex. lückenhaft überlieferten Worte werden im neuaufgefundenen codex Hierosolym. folgendermaassen ausgefüllt: *ὥς θανάτου ἠθλήσαν*.

obwohl die vorangegangenen Worte weit allgemeiner lauten. Von Petrus lesen wir nur: *λάβωμεν πρὸ ὀφθαλμῶν ἡμῶν τοὺς ἀγαίτους ἀποστόλους· Πέτρον, ὃς διὰ ζήλον ἀδίκον οἷχ' ἓνα οὐδὲ δύο, ἀλλὰ πλείονας ὑπίνεγκεν πόνοις, καὶ οὕτω μαρτυρήσας ἐπορεύθη εἰς τὸν ὀφειλόμενον τόπον τῆς δόξης.* Dagegen heisst es von Paulus: *διὰ ζήλον καὶ ὁ Παῦλος ὑπομονῆς βραβεῖον ἐπέδειξεν, ἐπτάκις δέσμιαι φορέσας, ἀνγαδευθεὶς, λιθασθεὶς κίρουξ γενόμενος ἐν τε τῇ ἀνατολῇ καὶ ἐν τῇ δύσει, τὸ γενναῖον τῆς πίστεως αὐτοῦ κλέος ἔλαβεν, δικαιοσύνην διδάξας ὅλον τὸν κόσμον καὶ ἐπὶ τὸ τέλος τῆς δύσεως ἐλθὼν καὶ μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων, οὕτως ἀπὸ κλήτης τοῦ κόσμου, καὶ εἰς τὸν ἅγιον τόπον ἐπορεύθη, ὑπομονῆς γενόμενος μέγιστος ὑπογραμμός.* Wenn man das über die beiden Apostel Gesagte unbefangen vergleicht, so muss es auffallen, dass der Briefschreiber über Petrus so Weniges und so Allgemeines, über Paulus so Vieles und so Genaueres erzählt. Die Heraushebung des Petrus aus der Zahl der übrigen Apostel und seine Voranstellung vor Paulus beweist, dass diese Verschiedenheit keine tendenziöse ist: es bleibt also nur die Auskunft, dass er von Petrus nichts Genauereres weiss. Die *πόννοι* welche Petrus erlitten hat, mögen zunächst auf die Act. 4. 5. 12 berichteten Vorgänge zurückblicken, wobei die Frage offen bleiben kann, ob die Kunde des Erzählers durch die Apostelgeschichte selbst, oder durch eine ältere Schrift oder wie mir am wahrscheinlichsten dünkt durch mündliche Ueberlieferung vermittelt ist. Mit *πλείονους* werden diese Vorgänge rednerisch amplificirt, ohne dass recht ersichtlich würde, ob der Verfasser noch Weiteres wusste oder nicht. Dagegen weiss „Clemens“ von Paulus, dass dieser sieben Mal Fesseln getragen, zur Flucht genöthigt, gesteinigt worden ist, wobei namentlich die erste Angabe noch eine genauere Kenntniss, als sie uns zu Gebote steht, verräth. Ferner wird nur von Paulus, nicht von Petrus berichtet, dass dieser das Evangelium im Morgenlande und im Abendlande verkündigt und *ἐπὶ τὸ τέλος τῆς δύσεως* gekommen sei. Würde sich der Verfasser wohl so ausgedrückt haben, wenn ihm bekannt war, dass

beide Apostel ihre Predigt vom Morgenlande ins Abendland, bis in die Welthauptstadt getragen haben? Der Ausdruck *μαρτυρήσας* wird von beiden gebraucht: aber auch hier lesen wir über Paulus (Genaueres: seine *μαρτυρία* fand *ἐπὶ τῶν ἡγουμένων*, vor der römischen Obrigkeit statt, und so ist er aus der Welt geschieden und an den heiligen Ort gelangt, als das grösste Vorbild der *ὑπομονή*. Von Petrus dagegen heisst es nur nach Erwähnung der *πλείονες πόνοι* die er zu erdulden hatte: *καὶ οὕτω μαρτυρήσας ἐπορεύθη εἰς τὸν ὀφειλόμενον τόπον τῆς δόξης*. Gerade weil die Absicht beide Apostel zu parallelisiren so augenfällig hervortritt, drängt die Frage sich auf, warum wir nur über die *μαρτυρία* des Paulus Näheres erfahren: den Anlass, den Ort, die Behörde, die ihn verurtheilt hat. Und warum erscheint trotz der Parallele beider Apostel nur Paulus als der *μέγιστος ὑπογραμμὸς ὑπομονῆς*, so dass sein absichtlich mit ihm in Vergleich gestellter Mitapostel doch unwillkürlich wieder hinter ihn in den Schatten tritt? Sind Petrus und Paulus derselben Verfolgung zum Opfer gefallen, warum hat Clemens seine Parallele zwischen beiden nicht ausdrücklich auch auf diese Thatsache erstreckt? Oder hätte ein Schriftsteller, der sogar ganz specieller Züge aus der neronischen Christenverfolgung gedenkt, das Martyrium des Petrus in derselben Verfolgung, wenn dieses ihm bekannt war, mit Stillschweigen übergangen, gerade hier, wo es ihm darauf ankam, die *ὑπομονή* des Petrus und seine *μαρτυρία* ins Licht zu stellen, gerade hier, wo er denselben Petrus sogar die Reihe der *μάρτυρες* eröffnen lässt? Aus allen diesen Verlegenheiten gibt es doch unbefangen betrachtet nur einen einzigen Ausweg: unser Briefsteller hat wohl um das römische Martyrium des Paulus, aber noch nicht um das des Petrus gewusst. Dass trotzdem gerade Petrus, und nicht wie Delitzsch wünscht, vielmehr der Zebedaide Jakobus erwähnt wird, erklärt sich einfach aus dem höheren Ansehen, welches gerade der erstere Apostel genoss, und aus dem zuerst in unserem Briefe hervortretenden Streben, Petrus und Paulus so eng als möglich zusammenzustellen.

Unter diesen Umständen hat man kein Recht mehr, die Thatsache, dass der Verfasser im Folgenden auf die neronische Christenverfolgung Bezug nimmt, als Beweis zu verwerthen, dass auch Petrus derselben Verfolgung erlegen sei. Gerade eine genauere Analyse des Zusammenhangs schliesst diese Auffassung vielmehr aus. Wie harmlos unser Verfasser übrigens auch sonst zeitlich und räumlich entlegene Beispiele zusammenstellt, zeigt c. 55. Nachdem hier vorher der Beispiele von Opfermuth aus der Heidenwelt gedacht war, geht er zu ähnlichen Beispielen unter den Gläubigen, oder wie Hilgenfeld auch hier annimmt, in der römischen Gemeinde über: „Wir wissen dass Viele unter uns sich selbst in Bande überliefert haben um Andere zu befreien: Viele haben sich in die Sklaverei verkauft, und haben für den empfangenen Kaufpreis Andere gespeist; viele Frauen, durch Gottes Gnade gestählt, haben viele Männerwerke vollbracht.“ Und nun folgen sofort die Beispiele einer Judith und einer Esther. Mit demselben, ja bei dem engeren Zusammenhange noch mit grösserem Rechte, als mit welchem man oben den Tod des Petrus mit der neronischen Christenverfolgung in Verbindung bringt, müsste man hier folgern, Judith und Esther seien römische Christinnen gewesen.

Nach dem Allen hat Delitzsch sehr wohl daran gethan, auf die Beweiskraft unserer Stelle Verzicht zu leisten und ebenso verdient die Vorsicht Mangold's Anerkennung, der hier nur das Martyrium des Petrus überhaupt, nicht aber den Ort desselben bezeugt findet. Ich selbst bin früher noch weiter gegangen und habe mit Baur und Zeller¹⁾ selbst die Beziehung des μαρτυρήσας auf den Märtyrertod des Petrus bestritten. Hier gebe ich gern zu, dass gegen meine Auslegung sich beachtenswerthe Einwände erheben lassen. Die allgemeinen Worte, mit denen „Clemens“ die Aufzählung der einzelnen Beispiele einleitet, insbesondere das *εως θανάτου ἠθλήσαν*, weisen allerdings auf Martyrien im eigentlichen Sinne hin. und es ist an

1) So dieser noch jetzt Zeitschr. 1876 S. 43 f.

sich das näher Liegende, in diesem Zusammenhange auch das von Petrus ausgesagte *μαρτυρήσας* ebenso zu fassen. Der *ὀφειλόμενος τόπος τῆς δόξης* den Hilgenfeld noch anführt, beweist freilich nichts: die Aufnahme in den Himmel — denn dieser ist unter dem *τόπος* gemeint — erscheint einfach als Lohn für seine ruhmreiche *ὑπομονή*, gleichviel ob diese nun wirklich im Todesleiden sich vollendet hat. Mit unbedingter Sicherheit geht freilich der Märtyrertod des Petrus aus dem Ausdrucke *μαρτύρησας* nicht hervor. Im Gegentheil bleibt gegen die Beziehung des Wortes auf den Märtyrertod wenigstens ein bisher nicht gelöstes Bedenken zurück: nämlich die Stellung des *οὕτως* vor *μαρτυρήσας*, welches einfach auf das *ὑπὲρ πάντων πόνους* zurückverweist. Ganz anders ist dasselbe *οὕτως* weiter unten bei Paulus gebraucht (*μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων οὕτως ἀπηλλάγη τοῦ κόσμου*). Nur bei Paulus ist es also ausdrücklich gesagt, dass seine *μαρτυρία* mit dem Tode geendet haben; bei Petrus wird dieselbe ausdrücklich nur in das Erdulden der *πόννοι* gesetzt. Wie die vorher aufgezählten alttestamentlichen Beispiele zeigen, könnte auch hier sehr wohl nur von Verfolgungen die Rede sein, welche Petrus erdulden musste. Die Zusammenstellung *οἱ μέγιστοι καὶ δικαιοτάτοι στύλοι* (d. h. Petrus und Paulus), *ἐδιώχθησαν καὶ ἕως θανάτου ἠθλήσαν* könnte also absichtlich allgemeiner sein, um sowol den Petrus, welcher nur überhaupt Verfolgungen erlitt, als auch den Paulus, welcher den Tod erduldet, in Einer gemeinschaftlichen Kategorie zusammenzufassen. Ich gebe gern zu, dass die Beziehung auf den Märtyrertod des Petrus die wahrscheinlichere bleibt; aber für absolut ausgemacht kann ich die Sache nicht halten.

Nach dem Allen ist gerade dies das Charakteristische unserer Stelle, dass sie die Schicksale des Petrus in einem unaufgeklärten Dunkel belässt. Man weiss nicht, soll er als Märtyrer im strengen Sinne bezeichnet werden oder nicht. Ich behaupte nicht mehr, dass die letztere Auffassung die einzig mögliche sei, gebe vielmehr alles zu, was für die erstere im Zusammenhange zu sprechen scheint;

trotzdem will sich die Sache weder in dem einen noch in dem andern Sinne mehr sicher entscheiden lassen.

So kommen wir auch hier auf das früher Gefundene zurück: der Briefschreiber hat zwar von den Thaten und Schicksalen des Paulus sehr genaue, von denen des Petrus aber, wenigstens was sein späteres Leben und sein Lebensende betrifft, überhaupt keine sichere Kunde besessen. Man begreift sehr wohl an der Hand unserer Stelle, wie die immer allseitiger durchgebildete Combination des Petrus und Paulus dazu führen konnte, auch ersteren nach Rom kommen und daselbst unter Nero sterben zu lassen; aber „ein beglaubigtes Stück Geschichte“ haben wir hier keineswegs. Verhält sich aber mit unserer Stelle so wie oben gezeigt, dann kehrt immer wieder die Frage zurück, wie es möglich sein soll, dass man in der römischen Gemeinde selbst an der Grenzscheide des ersten und zweiten Jahrhunderts nur den Märtyrertod des Paulus in sicherer Erinnerung bewahrte, während doch auch sein Mitapostel vom Oriente nach der Welthauptstadt gekommen und gleichzeitig mit Paulus den neronischen Schreckenstagen zum Opfer gefallen war. Wenn man den Brief mit Volkmar und Keim über zwei Jahrzehnte herunterrückt, so lässt sich dieses Still-schweigen immer noch eher verstehen, als bei der sonst ziemlich allgemein recipirten Zeitbestimmung des Briefes; aber sonderbar bliebe auch so dieses kurze Gedächtniss der römischen Kirche über ihre glorreiche Vergangenheit. Hat also Clemens, wie wir behaupten müssen, von den letzten Schicksalen des Petrus überhaupt nichts Sicheres mehr gewusst, so ist dies ein gewichtiges Zeugniß gegen dessen römischen Aufenthalt. Und dieses Zeugniß schliesst sich nun mit dem der kleinen Paulinen und der Apostelgeschichte zu einer ganzen Kette von Gegenbeweisen zusammen. Bis zum Schlusse des ersten und zum Anfange des zweiten Jahrhunderts, dahin lässt sich das bisher Gefundene zusammenfassen, wissen die paulinischen Kreise in und ausserhalb von Rom nichts von einer Wirksamkeit des Petrus in der Welthauptstadt, nichts von einem Märtyrertode dieses Apostels in der neronischen Verfolgung.

Neben dem römischen „Clemens“ pflegt man als Zeugniß für die römische Wirksamkeit des Petrus noch eine Stelle aus den ignatianischen Briefen anzuführen. Im Briefe an die Römer finden sich c. 4 die Worte: οὐχ ὡς Πέτρος καὶ Παῦλος διατάσσομαι ὑμῖν. Wird hier neben Paulus, ja sogar in erster Linie, Petrus als Autorität genannt, so scheint es, dass zu der Zeit, da die ignatianischen Briefe geschrieben wurden, die engen Beziehungen beider Apostel zu der römischen Gemeinde als feststehende Thatsache galten. Indessen wird die Beweiskraft dieses Zeugnisses nicht blos von Gundert¹⁾ sehr entschieden bestritten, sondern auch Delitzsch²⁾ gesteht, dass die immerhin „eigenthümliche, in keinem andern ignatianischen Briefe sich findende Verbindung der beiden Apostel“ nicht mit Sicherheit auf die „Anschauung des Verfassers von einem eigenthümlichen persönlichen Verhältnisse derselben zur römischen Gemeinde“ zurückgeführt werden könne. Dieses „Zeugniß“ wäre also auch in dem Falle der Aechtheit der ignatianischen Briefe wenigstens nicht über alle Bedenken erhaben. Nun finden sich allerdings die betreffenden Worte in allen Recensionen dieser Briefe, auch in der kürzesten, nur im syrischen Texte erhaltenen. Aber die Aechtheit der syrischen Recension kann, wie ich jetzt zugestehen muss, ebensowenig wie die der kürzeren griechischen anerkannt werden: im Gegentheile ist diese ganze Literatur schwerlich älter als das siebente oder achte Jahrzehnt des zweiten Jahrhunderts. In dieser Zeit war aber die „petropaulinische“ Sage von der katholischen Kirche unzweifelhaft anerkannt.

Nach dem Allen reicht es nicht einmal aus, mit Delitzsch³⁾ zu sagen, dass das römische Martyrium des Petrus „stets zweifelhaft bleiben müsse“, sondern man wird weiter zu gehen und die angebliche Thatsache rund zu bestreiten haben. Wenigstens in der Zeit bis zur neronischen

1) a. a. O. S. 312 f.

2) a. a. O. S. 239.

3) Das Lehrsystem der römischen Kirche I. S. 234.

Christenverfolgung findet sich nirgends eine Stelle, den römischen Aufenthalt dieses Apostels unterzubringen; man müsste also schon über dieselbe hinuntergehen, in eine Zeit, für welche bei unserer lückenhaften Kenntniss keine Controle im Einzelnen möglich ist. Aber nicht nur, dass eine solche Annahme sich zu derselben Tradition, die sie zu stützen bezweckt, vielmehr in Widerspruch setzte, so legen auch hiergegen die Erinnerungen der paulinischen Kreise Protest ein, welche von der Romreise und dem römischen Martyrium des Petrus nichts wissen.

So bleibt für die Kritik nur übrig, den Ursprung der römischen Petrussage geschichtlich zu begreifen. Es handelt sich hierbei vor Allem um das Verhältniss der ebionitischen und der katholischen Sage. Jene bringt den Apostelfürsten, nachdem er seinen Doppelgänger und Nebenbuhler, den falschen Apostel und Magier Simon, im Morgenlande von Stadt zu Stadt verfolgt und besiegt hat, zuletzt auch nach Rom, um in der Welthauptstadt, wo der Magier zu hohen Ehren gelangt ist, die Niederlage des Widersachers zu vollenden. Während nun aber unter der Maske dieses Simon der Heidenapostel verborgen ist, stellt die katholische Sage vielmehr beide Apostel friedlich zusammen, lässt sie gemeinschaftlich in Rom wirken und gemeinschaftlich unter Nero den Märtyrertod leiden.

Kann nun Petrus, wie gezeigt worden ist, überhaupt niemals nach der Welthauptstadt gekommen sein, so wird man auch in den zwei verschiedenen Formen der Petruslegende nicht zwei unabhängig von einander entstandene Sagengestalten vermuthen, sondern den Versuch wagen, die Eine von der andern abzuleiten. Denn die Annahme zweier völlig selbständiger Sagengestalten wäre überhaupt nur denkbar, wenn Petrus wirklich in Rom war. Dagegen würde, wenn die von mir versuchte Ableitung der katholischen aus der ebionitischen Sage sich wahrscheinlich machen lässt, der Gegenbeweis gegen die Geschichtlichkeit der ganzen Tradition durch Aufhellung ihres Ursprungs seine Vollendung finden.

Eben dies ist der Hauptpunkt, auf den es bei der

gegenwärtigen Lage des Streites ankommt. Hat es also neben der antipaulinischen Petrus-Simonsage eine unabhängige römische Petrustradition und zugleich eine von der judaistischen Carrikatur des Paulusbildes unabhängige Simonsage gegeben? Mit andern Worten: lässt sich der Nachweis führen, dass die älteste Tradition die beiden Haupthelden der antipaulinischen Legende, den Simon und den Petrus, unabhängig von einander nach Rom bringt? Letzteres ist die Meinung von Hilgenfeld, Delitzsch, Mangold und Seyerlen. Wäre dieses erweislich, so ergäbe sich natürlich die Unhaltbarkeit meiner Geschichtsauffassung von selbst: was mir als Wurzel aller weiteren Ueberlieferungen erschien, erwiese sich vielmehr umgekehrt als jüngere Bildung.

Die behauptete Unabhängigkeit der katholischen Tradition über Petrus in Rom von der Simonsage sucht man nun durch den doppelten Nachweis zu stützen, dass „die Väter des 2. und des beginnenden 3. Jahrh.“ einmal „wohl von einem Aufenthalte des Simon Magus in Rom, aber nichts von einem Conflict desselben mit Petrus allda wissen“ und sodann, „dass sie wohl von einer Wirksamkeit Petri in Rom, aber nicht von einem Conflict desselben mit Simon Magus allda Kenntniss haben.“¹⁾ Es ist richtig, dass eine Reihe von Zeugen für die petro-paulinische Tradition des Simon nicht gedenken, und dass umgekehrt der Märtyrer Justin und nach ihm Irenäus (und Tertullian) in den Stellen, in denen sie von dem Aufenthalte des Magiers in Rom reden, den Petrus nicht erwähnen. „Völlig entscheiden“ sollen Irenäus und Tertullian, welche von Petrus in Rom und von Simon in Rom wussten, ohne beide Traditionen in Verbindung zu setzen. Indessen ist es schon zuviel gesagt, wenn man für die behauptete Unabhängigkeit beider Traditionen von einander so ganz allgemein „die Väter des 2. und des beginnenden 3. Jahrh.“ als Zeugen aufruft. Tertullians „Zeugniss“ wenigstens wird aufgewogen durch das seines Zeitgenossen Hippolyt,

1) Delitzsch, das Lehrsystem der röm. Kirche I. 231.

welcher den römischen Conflict des Petrus mit Simon allerdings gekannt hat. Die Quellenschrift, aus welcher er seine Kenntniss schöpfte, hat wie es scheint, schon Irenäus benutzt, Hippolyt aber noch vollständiger als dieser excerptirt. Die Zeugnisse für Simon in Rom beginnen mit Justins grösserer Apologie (um 150 u. Z.); die Zeugnisse für die petropaulinische Tradition mit Dionysios von Korinth (um 170 u. Z.), also etwa dreissig Jahre vor Hippolyt. Wenn aber die apokryphen Akten des Petrus und Paulus, wie keiner meiner Gegner bisher bestritten hat, eine Uebersetzung der schon von Origenes erwähnten *πράξεις Παύλου* sind, so kommen wir mit ihnen ebenfalls in die Zeit von 160—170 u. Z. hinauf; und hier finden wir den Conflict des Simon und des Petrus mit der petropaulinischen Sage bereits combinirt. Vollends wenn, wie ich nachgewiesen zu haben glaube, in den Akten des Petrus und Paulus eine ebionitische Grundschrift verarbeitet ist, so werden wir mit der Petrus-Simonsage mindestens bis in die erste Hälfte des 2. Jahrh., vielleicht schon bis ins Ende des ersten, zurückgeführt. Was will also diesen positiven Zeugnissen gegenüber das Stillschweigen mehrerer Kirchenschriftsteller des 2. und 3. Jahrh. über den römischen Conflict des Simon mit Petrus besagen? Der Nachweis lässt sich führen, dass die Sage über diesen Conflict schon zur Zeit jener Kirchenschriftsteller vorhanden war; ist dies aber der Fall, so erledigen sich alle auf jenes testimonium e silentio gebauten Folgerungen von selbst.

Zur Erklärung des Sachverhaltes ist zunächst festzuhalten, dass es eine römische Petrus-tradition überhaupt nur in der Einen oder in der anderen Gestalt gibt: entweder wird Petrus mit dem Magier Simon, oder er wird mit dem Apostel Paulus in Beziehung gesetzt. Man kann absolut keine selbständige Nachricht über Petrus in Rom, ausser in einer dieser beiden Verbindungen nachweisen. Soll also die Romreise und das römische Martyrium des Petrus auf einer von der Simonsage unabhängigen Tradition beruhen, so muss man umgekehrt das gemeinsame Wirken beider Apostel in Rom als die ältere Ueberslieferung

hinnehmen. Ist aber die petropaulinische Ueberlieferung älter als die judenchristliche Sagengestalt, so führt sie uns nicht nur sicher bis ins erste Jahrhundert zurück, sondern sie darf dann auch nicht länger aus dem Interesse der werdenden katholischen Kirche erklärt werden, dem Apostel des Heidenthums den des Judenthums zur Seite zu setzen. An sich ist ja zuzugestehen, dass ein solches Interesse ebensogut wie das antipaulinische Parteiinteresse den ersten Anlass zur Entstehung der Sage, auch ohne dass ihr irgend etwas Geschichtliches zu Grunde läge, gegeben haben kann; es ist aber äusserst unwahrscheinlich, dass beide Sagen, die ebionitische und die petropaulinische, sich ohne jede geschichtliche Grundlage unabhängig von einander gebildet haben sollten. Setzt man also das höhere Alterthum der letzteren Sagengestalt, so muss man die erstere aus ihr abzuleiten versuchen: dies aber scheint nur möglich zu sein, wenn die petropaulinische Tradition auf geschichtlichen Erinnerungen ruht.

Wie reimt sich nun aber hierzu das Verfahren der Vertheidiger des römischen Martyriums Petri, dieses Martyrium selbst zwar als geschichtliche Thatsache festzuhalten, alle näheren Umstände aber, welche die katholische Tradition angibt, fallen zu lassen? Nach den Hauptzeugen dieser Tradition, dem korinthischen Dionysios und Irenäus, haben Petrus und Paulus gemeinsam die römische Gemeinde gegründet; auch das petropaulinische Kerygma setzt wenigstens eine gemeinsame Wirksamkeit beider Apostel in der Welthauptstadt voraus. Dass die erstere Angabe falsch sei, ist wenigstens protestantischerseits allgemein anerkannt; dasselbe gilt aber auch von der andern Wendung der Erzählung, welche uns in den Acten des Petrus und Paulus begegnet, und auch in dem Kerygma Petri und Pauli vorausgesetzt zu sein scheint, wonach Petrus zuerst nach Rom kommt, der später gekommene Paulus aber ihn schon daselbst antrifft. Nun hängen aber beide Berichte aufs Engste mit dem Zwecke dieser Darstellung zusammen, beide Apostel friedlich und freundlich zu vereinigen. Sieht man nun von dieser Tendenz

ab, und lässt alle näheren Umstände unter denen die römische Reise des Petrus überliefert wird, fallen, welche Bürgschaft hat man dann noch für die Geschichtlichkeit der ganzen Ueberlieferung? Man kann dieselbe aber überhaupt nicht aufrechterhalten, da nach dem oben Gezeigten vor der neronischen Christenverfolgung kein Raum für eine Wirksamkeit des Judenapostels in der Welthauptstadt bleibt, eine spätere Ankunft desselben in Rom aber völlig in der Luft schwebt. Kann nun aber, wie ebenfalls schon gezeigt wurde, die ganze Tradition von dem gemeinsamen Wirken und Sterben beider Apostel in Rom vor dem Anfange des zweiten Jahrhunderts überhaupt nicht angekommen sein, so hat man auch kein Recht, sie für älter als die ebionitische Sage zu erklären, man müsste denn zuvor alle für das hohe Alterthum der letzteren beigebrachten Instanzen mit noch ganz anderen Gründen als bisher widerlegt haben.

Versteht sich aber weiter die katholische Petrussage nur aus einer geschichtlich unmöglichen Voraussetzung — einem längeren gemeinsamen Wirken beider Apostel — so bleibt der Kritik nur übrig, nach Auflösung ihrer angeblichen Geschichtlichkeit ihre Entstehung aus den Anschauungen und Bedürfnissen der werdenden katholischen Kirche verständlich zu machen. Dass die römischen Judenchristen, wie Baur früher annahm, den Apostel der Beschneidung dem Apostel der Vorhaut an die Seite setzen wollten, klingt an sich ganz plausibel, verliert aber alle Wahrscheinlichkeit, wenn man den bestimmten Inhalt der Tradition näher betrachtet. Denn nicht darauf liegt der Nachdruck, dass nicht blos Paulus, sondern auch Petrus nach Rom kam, sondern dass beide Apostel brüderlich vereint in Rom mit einander gewirkt haben und mit einander gestorben sind. In der Petrus-Simonsage spielt nun aber, wie bisher nicht widerlegt worden ist, Simon die Rolle des Heidenapostels. Wenn nun neben dieser Sage, welche beide Apostel in der Hauptstadt in feindliche Berührung bringt, nur noch die andere Sagengestalt existirt, welche beide Apostel friedlich vereint, so folgt eben hieraus,

dass in der römischen Petrussage das Verhältniss der beiden Apostel zu einander die Hauptsache ist. Nicht darum ist es der Sage zu thun, den Petrus nur überhaupt nach Rom zu bringen und daselbst sterben zu lassen, sondern darum, durch die Erzählung von seinem Auftreten in Rom sein Verhältniss zu Paulus ins Licht zu stellen. Dies ist also das Gemeinsame, was beide Sagengestalten verbindet, wovon man also auch nicht ohne die grösste Willkür abstrahiren kann.

Erst hiermit ist der geschichtliche Standpunkt gewonnen, von welchem aus die petropaulinische Sage verstanden werden kann. Die Thatsache, dass eine Reihe von Zeugen für diese Tradition von dem Aufenthalte Petri in Rom berichten, ohne seinen Conflict mit Simon zu erwähnen, ist ja freilich wie Delitzsch sich ausdrückt „sonnenklar.“¹⁾ Aber der Schluss, dass diese Nachricht also in keiner Verbindung mit der ebionitischen Sage steht, wäre nur dann ein zuverlässiger, wenn die katholische Tradition nachweislich die ältere wäre, wenn dieselbe ferner nicht von vornherein mit Paulus in unzertrennlicher Verbindung stünde, wenn endlich der Simon der ebionitischen Sage mit Paulus wirklich gar nichts zu thun hätte. Trifft aber keine dieser drei Voraussetzungen zu, so wird das Schweigen der betreffenden Zeugen über Simon eben so gut, wo nicht besser, die von mir gegebene Erklärung zulassen, dass die petropaulinische Erzählung eben einfach an die Stelle der antipaulinischen getreten sei.

Um dies wahrscheinlich zu machen, müssen wir zunächst die betreffenden Zeugnisse für die petropaulinische Tradition nochmals durchmustern.

Da sich das angebliche Zeugniß des römischen Clemens erledigt hat, so ist der älteste Zeuge — um von der „Predigt“ und den „Acten“ des Petrus und Paulus vorläufig noch abzusehen — Dionysios von Korinth (bei Eus. h. e. II, 25). Die betreffenden Worte finden

1) St. u. Kr. 1874 S. 231.

sich nach der Angabe des Eusebios in einem Briefe des Dionysios an die Römer, ohne Zweifel demselben, aus welchem uns durch den Kirchenhistoriker noch ein Paar weitere Fragmente aufbewahrt sind (h. e. IV, 23). Aus einem dieser letzteren ersehen wir den Anlass des Briefes. Es war ein Dankschreiben für eine durch den römischen Bischof Soter den zu den Bergwerken verurtheilten korinthischen Christen übersendete, mit einem Trostbriefe begleitete Liebesgabe. Soter war Bischof von 166 oder 167 bis 174 oder 175; die über die korinthischen Christen hereingebrochene Verfolgung wird nicht viel früher angesetzt werden dürfen als die Verfolgung der gallischen Gemeinden, welche im Jahre 177 ausbrach. Hierdurch stellt sich die Abfassungszeit beider Schreiben in die letzte Zeit Soters, also gegen oder um die Mitte des achten Decenniums des zweiten Jahrhunderts. Wie man aus einer Vergleichung der verschiedenen Fragmente noch ersieht, legte das Antwortschreiben ein besonderes Gewicht auf die Beziehungen, welche schon von Alters her die römische und die korinthische Gemeinde mit einander verbanden. Zu diesen Beziehungen rechnet nun Dionysios namentlich auch die gleicherweise durch die beiden Apostel Petrus und Paulus erfolgte Stiftung beider Gemeinden. Er will nicht sowohl „von den beiden auszeichnenden Vorzügen, deren die römische Kirche sich rühmt, nämlich gemeinsame Wirksamkeit und gemeinsames Martyrium der beiden Apostel in ihrer Mitte, wenigstens den ersten auch seiner Gemeinde vindiciren“¹⁾ als vielmehr eine Reihe von Thatsachen aufzählen, aus denen die durch die römische Liebesgabe nur aufs Neue bethätigte brüderliche Gemeinschaft beider Gemeinden seit ihrer Stiftung her erhelle. Der brüderliche Zuspruch, welchen die römische Gemeinde an die verfolgten Korinther gerichtet hatte, ist ihm ein Beweis, dass auch die Römer „die Pflanzung sowohl der römischen als der korinthischen Gemeinde durch Petrus und Paulus“ gleichsam „zusammengemischt“, d. h. als eine

1) Seyerlen a. a. O. S. 51 f.

von Anfang an untrennbar zusammengehörige Einheit betrachtet haben¹⁾; und nun wird sofort das eben Gesagte durch die folgenden Worte näher erläutert: „Beide nämlich haben auch unser Korinth als Pflanzter unserer Gemeinde gleicherweise belehrt; gleicherweise aber haben sie auch Italien gemeinsam belehrt und sind zur selben Zeit Märtyrer geworden.“²⁾ Die Worte lauten nicht, als ob die gemeinsame Pflanzung der korinthischen Gemeinde durch Petrus und Paulus zum ersten Male behauptet werden wollte; trotzdem ist die Angabe falsch, und ihre muthmaassliche Entstehung auf Grund von 1 Kor. 1, 12 zeigt nur, wie wenig Verlass auf dergleichen Behauptungen ist. Auch die gemeinsame Pflanzung der römischen Gemeinde ist ein handgreiflicher Irrthum; mit dieser angeblichen Thatsache aber hängt das gemeinsame Martyrium der beiden Apostel in Rom untrennbar zusammen. Hat nun Dionysios auch die auf die römische Gemeinde bezüglichen Angaben ohne Zweifel schon vorgefunden, so fragt sich nur um so mehr, wie es sich mit ihrer Entstehung verhält. Hier aber kann ich trotz Allem was man gegen mich vorgebracht hat, nur meine früher aufgestellte Ansicht über die petropaulinische Legende wiederholen. Nicht darin liegt der Schwerpunkt der Legende, dass auch Petrus ebenso gut wie Paulus nach Rom gekommen ist, sondern dass beide Apostel gemeinsam wie die korinthische so auch die römische Gemeinde gestiftet, gemeinsam das Evangelium gepredigt, gemeinsam den Märtyrertod in Rom erlitten haben.

Diese Auffassung bestätigt sich vollkommen durch ein Verhör der übrigen Zeugen. Irenäus kommt im dritten Buche seines Elenchos wiederholt auf die Gründung der römischen Kirche durch die beiden Apostel Petrus und

1) Ταῦτα καὶ ἡμεῖς διὰ τῆς τοσαύτης συνθέσεως τῇ ἀπὸ Πέτρου καὶ Παύλου συντεταγμένης γενεῇ τῶν Ῥωμαίων τε καὶ Κορινθίων συνετέλεσται.

2) Καὶ γὰρ ἄμφω καὶ εἰς τὴν ἡμετέραν Κόρινθον συντέσαντες ἡμῶς ὁμοίως ἐδίδαξαν· ὁμοίως δὲ καὶ εἰς τὴν Ἰταλίαν οὕτως διδάξαντες ἐμαρτύρησαν κατὰ τὸν αὐτὸν καιρὸν.

Paulus zurück.¹⁾ Das Interesse, welches ihn dabei leitet, ist die Zurückführung der katholischen Tradition auf apostolische Autorität; er will die Stetigkeit der von den Aposteln her in ununterbrochener Succession fortgepflanzten kirchlichen Lehre den selbstbeliebigen Meinungen der Häretiker entgegenhalten. Was ihn an der römischen Petrusage interessirt, ist nicht das persönliche Schicksal des Petrus als solches, sondern lediglich die durch ihn und Paulus gemeinsam vollzogene Gründung der römischen Kirche. Die Quelle aus welcher er schöpfte, war die officielle Tradition dieser Kirche, wie solche, zur Zeit des damaligen Bischofs Eleutheros (174 oder 175—189) sich festgestellt hatte; insbesondere fand Irenäus einen Katalog der römischen Bischöfe vor, welcher bis auf den unmittelbar von Petrus und Paulus eingesetzten Bischof Linus zurückreichte. Vor ihm hat schon Hegesippos, als er unter Anicet (154 oder 155—166 oder 167) nach Rom kam, eine Bischofsliste vorgefunden, die er bis auf Anicet's zweiten Nachfolger Eleutheros ergänzte (Eus. h. e. IV. 11. 22). Es bleibt möglich, dass dies dieselbe Liste ist, die auch Irenäus benutzte. In diesem Falle hätte die römische Kirche schon um 160 ihren Ursprung auf die gemeinsame Wirksamkeit beider Apostel zurückgeführt.

Auch Clemens von Alexandrien (bei Eus. VI, 14 vgl. II, 15) weiss um die Predigt des Petrus in Rom, und erzählt, dass die römische Gemeinde seinen Begleiter Marcus gebeten habe, die mündlichen Vorträge des Apostels schriftlich zusammenzustellen. Da er sich für diese Nachricht

1) Adv. haer. III, 1, 1: ὁ μὲν δὲ Ματθαῖος ἐν τοῖς Ἑβραίοις τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ αὐτῶν καὶ γραφὴν ἐξήραγκεν εὐαγγέλιον, τοῦ Πέτρου καὶ τοῦ Παύλου ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελιζομένων καὶ θεμελιούτων τὴν ἐκκλησίαν. III, 3, 2: sed quoniam valde longum est, in hoc tali volumine omnium ecclesiarum enumerare successiones, maximae et antiquissimae et omnibus cognitae, a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo Romae fundatae et constitutae ecclesiae, eam quam habet ab apostolis traditionem et annunciatam hominibus fidem, per successiones episcoporum pervenientem usque ad nos indicantes, confundimus omnes etc.

auf die *παράδοσις* der *πρεσβύτεροι* beruft, so muss damals die römische Petrussage bereits längere Zeit im Umlaufe gewesen sein. Doch ersehen wir aus seinen Mittheilungen nichts über die nähere Gestalt der Sage.¹⁾

Die jüngeren Zeugen wie Tertullian (praescript. 36. scorpiace 15), Origenes (bei Eus. h. e. III, 1), der römische Presbyter Gajus (bei Eus. h. e. II, 25) und der Verfasser des muratorischen Fragments (Z. 37 flg.) haben die katholische Tradition bereits vorgefunden. Ihr Interesse ist jedoch nicht mehr der gemeinsamen Gründung der römischen Gemeinde durch Petrus und Paulus, sondern den persönlichen Schicksalen beider Apostel, vor Allem ihrem römischen Martyrium zugewendet.

Dagegen tritt der ursprüngliche Sinn der petropaulinischen Sage sehr deutlich in dem katholischen Kerygma des Petrus und den Acten des Petrus und Paulus hervor. Beide Schriften haben ihren Schwerpunkt in der gemeinsamen Lehrthätigkeit beider Apostel in Rom. Das katholische *κήρυγμα Πέτρου*, auch *διδασκαλία Πέτρου*, oder *κήρυγμα Πέτρου καὶ Παύλου* genannt, scheint in dem von Clemens, Herakleon und Origenes benutzten Texte, wie schon sein Name besagt, überwiegend Redestücke enthalten

1) Wenn freilich wie Baur (Paulus 2. A. I, 248) vermuthet, die von Clemens nach Angabe des Eusebios (h. e. II, 15) bezeugte Geschichte sich nicht bloß auf die Entstehung des Marcusevangeliums, sondern auch auf die von Eusebios vorhererwähnten Kämpfe des Petrus mit Simon dem Magier zurück bezöge, so würde dieses Eine Zeugniß das Schweigen des Dionysios und Anderer über den Magier vollständig aufwiegen. Indessen scheint es, dass Eusebios hier nur auf das h. e. VI, 14 aus den Hypotyposen des Clemens Berichtete Bezug nimmt. Aehnlich steht es mit dem Zeugnisse des Papias von Hierapolis bei Eus. II, 15, welches auch nicht über das h. e. III, 39 über den Ursprung des Marcusevangeliums Gesagte hinausgegangen zu sein scheint. Von Papias aber wissen wir nicht einmal, ob er die Entstehung dieses Evangeliums nach Rom verlegt hat (vgl. Zeller, Zeitschr. 1876 S. 41 f.). Ob er den ersten Petrusbrief gekannt hat, wie allerdings auch mir nach Eus. h. e. III, 39 wahrscheinlich dünkt, ist für die gegenwärtige Frage gleichgiltig, da wir nicht wissen, wie er die Stelle 5, 13 verstanden hat. Es ist also dem Papias weder ein directes, noch ein indirectes Zeugniß für die katholische Petrussage zu entlocken.

zu haben. Die erhaltenen Fragmente (bei Hilgenfeld, N. T. extra canonem IV, 57 ff.) lassen beide Apostel in Rom den Heiden predigen und stellen die Christen im Unterschiede von Hellenen und Juden als ein „drittes Geschlecht“ (τρίτον γένος) dar, welches Gott auf neue Weise verehrt. Von den erzählenden Bestandtheilen hat der Verfasser der Schrift de rebaptismate (in den Werken Cyprians ed. Venet. 1728 p. 643) ein wichtiges Bruchstück aufbewahrt. Hiernach wären die Apostel Petrus und Paulus nach langer Trennung zuerst wieder in Rom zusammengetroffen und damals gleichsam zuerst mit einander bekannt geworden. Dass ihre früheren Beziehungen nicht immer freundlich gewesen, geht schon aus dieser Charakteristik ihrer neuen freundschaftlichen Verbindung in Rom hervor, wird aber auch noch ausdrücklich durch Hindeutung auf einen Streit, der sie früher auseinandergeführt habe, bestätigt.¹⁾ Wenn aber auch in früheren Zeiten zwischen beiden Aposteln nicht immer ein harmonisches Verhältniss bestand, so sollen sie nur um so mehr in der Welthauptstadt einander wieder gefunden und dort einträchtig zusammengewirkt haben. Die Abfassungszeit dieses katholischen *Κήρυγμα Πέτρου* hat Hilgenfeld wohl mit Recht in die Mitte des zweiten Jahrh. verlegt²⁾; jedenfalls kann sie, wie die Benutzung des Buches durch den alexandrinischen Clemens und durch den Gnostiker Herakleon beweist, nicht später als etwa 160 n. Chr.

1) Et post tanta tempora, post conlationem evangelii in Jerusalem et mutuam altercationem et rerum agendarum dispositionem, postremo in urbe quasi tunc primum invicem esse cognitos. Nach Schwegler (Nachapost. Zeitalter II S. 32), dem Hilgenfeld (Clem. Recognitionen S. 327) beistimmt, wäre freilich die Erwähnung des Vergleiches in Jerusalem und des Streites zu Antiochien nur Zwischenbemerkung des Referenten, welcher die Darstellung jener Schrift, als seien beide Apostel erst in Rom zusammengekommen, widerlegen wolle. Indessen lässt sich hierfür wenigstens das et post tanta tempora nicht anführen, welches im Fragmente eine andere Beziehung gehabt zu haben scheint. Eine sichere Entscheidung ist wohl kaum noch möglich.

2) N. T. extra canonem IV, p. 66.

angesetzt werden. Ebenso hat bereits Hilgenfeld selbst mit Recht auf den antijudaistischen Charakter dieses katholischen *κίρυγμα* aufmerksam gemacht, und die Vermuthung geäußert, dass dasselbe ein katholisches Gegenstück zu dem älteren ebionitischen *κίρυγμα Πέτρου* sei, welches beide Apostel vielmehr in schroffen Gegensatz zu einander stellte.¹⁾ Lässt sich nun auch diese Vermuthung mit dem uns zu Gebote stehenden Materiale nicht mehr sicher begründen, so tritt dafür in den Acten des Petrus und Paulus die conciliatorische Tendenz der petropaulinischen Sage mit solcher Bestimmtheit hervor, dass man sich nur über die Leichtigkeit verwundern kann, mit welcher Hilgenfeld und Delitzsch über die zahlreichen von mir gegebenen Nachweise hinweggegangen sind.

Ich lasse die Frage, ob nicht die katholischen Acten des Petrus und Paulus selbst wieder auf eine ältere, antipaulinische Grundschrift zurückweisen, zunächst bei Seite. Aber darüber sollte doch kaum ein Zweifel aufkommen, dass die uns noch jetzt erhaltenen Acten eine Uebearbeitung der schon dem Origenes bekannten *πράξεις Παύλου* sind, welche nahezu kanonisches Ansehen genossen und schwerlich später als das katholische *κίρυγμα Πέτρου* entstanden sein können. Hilgenfeld selbst hat dies früher unbefangen anerkannt²⁾, und wagt es auch jetzt noch nicht zu bestreiten, wie denn auch Delitzsch hiergegen keinen Widerspruch erhoben hat. Mag man nun immerhin über den Umfang der Uebearbeitung streiten; jedenfalls wird man der älteren Schrift alle diejenigen Abschnitte vindiciren müssen, welche sich lediglich aus den Zeitverhältnissen des zweiten Jahrhunderts erklären. Dahin gehören aber namentlich die von mir (Petrussage S. 60 ff.) mitgetheilten Stellen, in welchen die völlige Uebereinstimmung und untrennbare Zusammengehörigkeit des Petrus und Paulus betont wird. So wenig Gott die beiden

1) Clementinische Recognitionen S. 325 ff. N. T. extra canonem IV p. 52.

2) Novum Testamentum extra canonem IV p. 69.

grossen Lichtträger, die er geschaffen hat, Sonne und Mond von einander scheidet, ebenso wenig darf man euch von einander scheiden, weder den Petrus von Paulus noch den Paulus von Petrus“ (c. 5). So spricht Petrus zu Nero „Alles was Paulus geredet hat ist wahr“ (c. 60) und umgekehrt werden wieder dem Paulus die Worte in den Mund gelegt: „Was du von Petrus gehört hast, das, glaube, ist so gut als wäre es auch von mir gesagt; denn wir sind Eines Sinnes, weil wir Einen Herrn haben, Jesum den Christ“ (c. 62). Demgemäss erscheinen beide Apostel auch im Leben und Sterben aufs Engste verbunden. Als Paulus nach Rom kommt, findet er den Petrus schon vor und wird von diesem freudig begrüsst. Beide Apostel umarmen sich unter Freudenthränen und Einer erzählt dem Andern seine Erlebnisse (c. 24. 25). Alsbald tritt nun Paulus als ein treuer Genosse in das Arbeitsfeld seines Mitapostels ein. Und wie im Wirken und Streiten, so bleiben sie auch im Leiden vereint. Gemeinsam werden sie von Nero verhört, gemeinsam verurtheilt, gemeinsam zum Tode geführt.

Wenn irgendwo, so tritt hier der leitende Gedanke der petropaulinischen Sage zum Greifen klar hervor. Kann es deutlicher ausgesprochen werden, dass diese ganze Darstellung von dem Streben beherrscht ist, die entgegengesetzte Vorstellung von einem Conflict beider Apostel in Rom zu verdrängen? Nur aus dem Gegensatze zu einer Ueberlieferung, welche das Verhältniss des Petrus und Paulus als ein feindseliges aufgefasst hat, versteht sich der so geflissentlich wiederholte und durch immer neue Züge illustrierte Grundgedanke des Ganzen, dass beide Apostel untrennbar zusammengehören, dass Petrus mit Paulus und Paulus mit Petrus ganz einig ist, dass man also kein Recht habe, den Einen von dem Andern zu scheiden.

Ist dies aber der ursprüngliche Sinn der petropaulinischen Sage, so ergibt sich die Folgerung ganz von selbst, dass die antipaulinische Sagengestalt die ältere ist. Wie das katholische *κίρυμα Πέτρον* nach Hilgenfeld's früherer

Vermuthung auf eine gleichnamige ebionitische Schrift, so weisen die katholischen Acten des Petrus und des Paulus ebenfalls auf eine Darstellung zurück, welche die römische Wirksamkeit des Petrus in Gegensatz zu der des Paulus gestellt hat.

Bevor wir weitergehen, bedenken wir noch die Chronologie. Von verschiedenen Seiten her werden wir für die Ausbildung der petropaulinischen Sage etwa bis in die Mitte des zweiten Jahrhunderts geführt. Dionysios von Korinth und Irenäus haben dieselbe, jener um 175, dieser um 185 n. Chr. schon vorgefunden. Ihre vergleichungsweise älteste Gestalt begegnet uns um 160 in dem katholischen Kerygma des Petrus und in den Acten des Petrus und Paulus. Dass letztere erst im fünften Jahrhundert ihre gegenwärtige Gestalt erhalten haben können, ist für die vorliegende Untersuchung vollkommen gleichgiltig; denn gerade diejenigen Bestandtheile derselben, welche für uns hier in Betracht kommen, müssen schon in dem Texte, welchen Origenes vor sich hatte, gestanden haben.

Was will es nun unter diesen Umständen besagen, dass Dionysios von Korinth, Irenäus und einige spätere Kirchenväter zwar den Aufenthalt und Märtyrertod des Petrus in Rom, aber nicht seinen Kampf mit dem Magier Simon erwähnen? Wenn die Simonsage, wie ich wahrscheinlich zu machen versuchte, ursprünglich unter der Maske des Simon den Paulus meinte, so erklärt sich jenes Schweigen einfach genug. An die Stelle des feindlichen Verhältnisses beider Apostel ist eben das harmonische Zusammenwirken beider getreten. Dann aber hatte der Simon der ebionitischen Sage zugleich seine ursprüngliche Bedeutung verloren: er trat entweder völlig ins Dunkel zurück, oder wurde, von Paulus losgelöst, zu einer wesentlich andern Figur. Es ist wahr, das aus dem Römerbriefe des Dionysios von Korinth uns aufbewahrte Fragment erwähnt den Magier ebensowenig als die Stellen des Irenäus, welche von der Gründung der römischen Gemeinde durch Petrus und Paulus handeln. Aber lag denn beidemale ein Anlass vor, des Magiers zu gedenken?

Dionysios will den gemeinsamen Ursprung der römischen und der korinthischen Gemeinde hervorheben: diesem Zwecke hat er in dem Fragmente völlig genügt. Der Magier that für seine nächste Aufgabe gar nichts zur Sache. Irenäus will die Succession der römischen Bischöfe auf die beiden Apostel zurückführen; er erwähnt nicht einmal wie Dionysios ihr gemeinsames Martyrium in Rom, obwohl man nicht zweifeln wird, dass ihm dasselbe bekannt war; welchen Zweck hätte es also gehabt, bei dieser Gelegenheit des Magiers zu gedenken? Auch das von Eusebios aufbewahrte Fragment aus den Hypotyposen des Clemens gedenkt des Conflictes mit dem Magier nicht, aber ebensowenig des gemeinsamen römischen Wirkens des Petrus und Paulus, und ebensowenig ihres gemeinsamen Märtyrertodes. Soll man etwa auch aus diesem Schweigen den Schluss ziehen, dass Clemens von dem Allen noch nichts gewusst habe? Vollends Tertullian, Gajus und das muratorische Fragment hätte man besser als Gegenzeugen überhaupt nicht ins Feld geführt. Denn an der Grenzscheide des zweiten und dritten Jahrhunderts begegnet uns ja die Sage von dem Kampfe des Petrus und des Simon in Rom in dem Syntagma Hippolyts wider alle Ketzereien, wie die Epitomatoren Hippolyts, Epiphanius (haer. 21, 5) und Philaster (haer. 29) bezeugen. Und wenn die insgemein auf denselben Hippolyt zurückgeführten Philosophumena den Untergang des Magiers bereits in einer von den älteren Berichten abweichenden Sagengestalt erzählen (Phil. VI, 20), so ergibt sich auch hieraus, dass die römische Simonslegende jedenfalls älteren Ursprungs ist.

Von dem katholischen Kerygma des Petrus sprach Hilgenfeld früher selbst wiederholt die Vermuthung aus, dass dasselbe wahrscheinlich den Magier Simon den beiden vereinten Aposteln Petrus und Paulus als gemeinsame Gegner gegenübergestellt habe¹⁾, und fand hierin „einen Kunstgriff, durch welchen die Pauliner eine so unangenehme

1) Clementinische Recognitionen S. 327. N. T. extra canonem IV p. 52.

Darstellung ihres Apostels von seiner Person losrennen wollten.“ Jetzt behauptet er im Gegentheile, dass in dieser Schrift von dem Magier Simon nicht einmal die Rede sei. Könne dieses antijudaistische *κήρυγμα Πέτρου* auch schon eine gegnerische Beziehung auf das judaistische, paulusfeindliche *κήρυγμα Πέτρου* haben, welches den pseudoclementinischen Schriften zu Grunde liege, so brauche es doch den Petrus und Paulus in Rom „wahrlich nicht“ von dem pseudoclementinischen „Petrus und Magier Simon in Rom“ entlehnt zu haben.¹⁾ Diese Exposition ist für Delitzsch so einleuchtend gewesen, dass er ohne Weiteres das *κήρυγμα Πέτρου* unter den Zeugen mit aufführte, welche die Unabhängigkeit der Ueberlieferung über den Aufenthalt des Petrus in Rom von der „pseudoclementinischen“ Sage bescheinigen sollen.²⁾ Die Wahrheit ist aber, dass die uns erhaltenen Fragmente überhaupt nicht mehr ersehen lassen, ob das Kerygma auf den Conflict mit Simon in Rom Bezug nehme oder nicht. Soll aber eine Vermuthung hierüber ausgesprochen werden, so kann dieselbe nur auf die nahe Verwandtschaft dieser Schrift mit den katholischen Acten des Petrus und Paulus begründet werden. Von diesen behauptet freilich Hilgenfeld jetzt ebenfalls, dass sie den Märtyrertod der beiden Apostel in Rom noch ohne Erwähnung des Magiers Simon erzählt zu haben scheinen.³⁾ Auch hier ist Delitzsch in Hilgenfeld's Fusstapfen um einen Schritt weitergegangen, indem er das Schweigen der *acta Petri et Pauli* über Simons Conflict mit Petrus geradezu als eine „sonnenklare Thatsache“ hinstellt.⁴⁾ Delitzsch ereifert sich hier sehr über die zahlreichen „Machtsprüche“ in meiner Schrift, „welche geeignet sind, von dieser Kritik den unbefangenen Forscher abzustossen.“ Aber woher, darf man wohl fragen, nehmen denn Hilgenfeld und Delitzsch das Recht zu ihrer Behauptung? Soll es sich etwa daraus ergeben, dass in den

1) Zeitschr. f. wissensch. Theologie 1872 S. 357.

2) a. a. O. S. 231.

3) a. a. O. S. 358.

4) a. a. O.

paar Fragmenten, welche Hilgenfeld aus dem alten Texte der Acten gesammelt hat, und unter denen wahrscheinlich nur ein einziges (bei Orig. Tom. XX, 12 in Joann.) auf denselben zurückgeführt werden darf, der Name des Simon nicht vorkommt? Hilgenfeld gibt ja selbst zu, dass unser noch gegenwärtig erhaltener Text nur eine Uebersetzung der alten katholischen Acten sei. Während ich nun eingehend gezeigt habe, dass die Figur des Paulus erst später in die Acten hereingezeichnet ist, wogegen die älteste Handschrift nur von einem Conflict des Petrus mit Simon erzählt, meint Hilgenfeld dieser Instanz mit der Behauptung aus dem Wege zu gehen, dass Paulus neben Petrus in den Acten ursprünglich sein werde, der Magier Simon aber auf „eine besondere Quelle“ zurückweisen, d. h. erst von dem letzten Uebersetzer in den Text der katholischen Acten hineingetragen sein möge.¹⁾ Die erstere Behauptung wird weiter unten noch genauer zu prüfen sein; was aber die zweite betrifft, so ist sie rein ins Blaue hingeworfen, ohne einen Schatten von Beweis. Zum Mindesten hätte es sich doch der Mühe gelohnt, die Frage aufzuwerfen, aus welchen Motiven denn ein Schriftsteller des 5. Jahrh. zu einer solchen Uebersetzung gekommen sei. Nun zeigt aber auch nur ein flüchtiger Blick auf die Composition unserer Acten, dass der Kampf des Petrus (und Paulus) wider den Magier gerade den Hauptgegenstand der ganzen Darstellung bildet. Denselben aus diesen Acten als spätere Zuthat ausscheiden wollen, hiesse nicht bloß die geschichtliche Motivirung des Märtyrertodes der beiden Apostel, sondern auch zwei Drittel der ganzen Erzählung als Zuthat aus dem 5. Jahrh. hinauswerfen, darunter zugleich eine ganze Reihe von Stellen, welche sich lediglich aus der geistigen Atmosphäre des 2. Jahrh., aus der des 5. Jahrh. aber absolut nicht erklären. Gesetzt selbst, mein Nachweis, dass die katholischen Acten des Petrus und Paulus eine Uebersetzung einer noch älteren, jüdenchristlichen Schrift seien, wäre misslungen,

1) a. a. O. S. 370.

so würde doch der Kampf der Apostel mit dem Magier Simon, wenn irgend etwas, zu dem Grundstocke des katholischen Textes gerechnet werden müssen.

Kann aber gegen diesen Thatbestand verständigerweise kein Zweifel aufkommen, so werfe man schliesslich nochmals einen Blick auf die Chronologie. Wenn ums Jahr 160 n. Chr. schon Petrus und Paulus vereint dem Simon entgegengestellt werden, so setzt diese Combination beider Sagengestalten, der petropaulinischen und der antipaulinischen voraus, dass beide schon früher existirt haben. Vollends wenn die clementinischen Recognitionen, welche die römische Petrus-Simonsage schon kennen, wie Hilgenfeld annimmt, schon um 140 n. Chr. verfasst wären, können die von ihm gesammelten *testimonia e silentio* erst recht nichts für den jüngeren Ursprung dieser Sage beweisen.

Nun meint man aber freilich diese *testimonia e silentio* noch erheblich verstärken zu können. Wie die „ältesten“ Zeugen für die katholische Petrustradition von dem Magier Simon, so sollen auch die ältesten Zeugen für das Auftreten des Magiers in Rom von dessen Conflict mit Petrus nichts wissen. Und hieraus zieht man, wie Delitzsch¹⁾ sich ausdrückt, das „unumstössliche Resultat“, dass unabhängig von der „pseudoclementinischen“ Petrus-Simonsage sowohl eine selbständige katholische Petrustradition, als auch eine selbständige katholische Simontradition existirt habe.

Genau besehen, schrumpft auch hier zunächst die Zahl der Zeugen erheblich zusammen. Von den drei Zeugen, welche Delitzsch aufruft, Justin, Irenäus, Tertullian kommt im Grunde nur der Erstgenannte in Betracht. Tertullian ist wieder von vornherein abzuziehen. Nach Delitzsch soll freilich die Unabhängigkeit des von Tertullian (*de anima* 34) über Simon gegebenen Berichtes von dem des Irenäus (*haer.* 1, 23) schon daraus erhellen, dass Ersterer in einer ganz anderen Schrift (*Apologet.* 13)

1) a. a. O. S. 247.

eine Notiz über Simon bringe, die er nicht aus Irenäus entlehnen konnte, nämlich die Inschrift der in Rom dem Simon aufgerichteten Statue. Da nun beide Darstellungen, wenn keine von der anderen abhängig ist, auf eine gemeinsame Quelle zurückweisen, welche (für Iren. haer. 1. 23; Tertull. de anima 34) natürlich nicht die Apologie Justins gewesen sein könne, so folgert Delitzsch hieraus, dass sowohl Tertullian als Irenäus aus dem Syntagma Justins wider alle Ketzereien geschöpft haben, dass Justin also auch in seiner Ketzergeschichte den Conflict des Magiers mit Petrus und das dem ersteren bereitete schimpfliche Ende nicht erwähnt habe.¹⁾ Aber diese ganze Beweisführung steht auf sehr schwachen Füßen. Wenn Tertullian im Apologeticum eine Nachricht bringt, welche nicht aus Irenäus, sondern aus Justin geschöpft ist, folgt denn daraus, dass er auch in der Schrift de anima den Irenäus nicht benutzt haben kann? In der Stelle des Apologeticum aber hat er sicher nicht aus dem justinischen Syntagma, sondern aus Justins grösserer Apologie geschöpft, von deren Benutzung in jener Schrift sich auch sonst zahlreiche Spuren finden.²⁾ Dagegen gehen seine Nachrichten in der Schrift de anima, wie ich kürzlich nachgewiesen habe³⁾, ebenfalls nicht direct auf das justinische Syntagma, sondern lediglich auf Irenäus zurück. Hat aber Tertullian sich hier einfach begnügt, den Irenäus auszuschreiben, so erledigen sich hiermit zugleich alle von Delitzsch auf seine Behauptung gebauten weiteren Schlüsse.

Etwas anders steht es mit den Nachrichten des Irenäus selbst. In meiner „Quellenkritik des Epiphanius“⁴⁾ habe ich zu zeigen gesucht, dass Irenäus in dem Abschnitte über den Magier Simon zwei verschiedene Quellen benutzt habe, die eine haer. 23, 1, die andere haer. 23, 2—4. Von

1) a. a. O. S. 221.

2) Vgl. meine Schrift über die Quellen der ältesten Ketzergeschichte S. 82.

3) Quellen der Ketzergeschichte S. 74 ff.

4) S. 75 ff.

dieser zweiten Quelle aber habe ich nachgewiesen, dass dieselbe nicht bloß bei Irenäus, sondern auch bei den Epitomatoren des Syntagma Hippolyt's wider die 32 Ketzereien, insbesondere in den Philosophumena, bei Epiphanius und Philaster zum Vorschein komme. Bei aller Uebereinstimmung mit Irenäus enthalten nämlich die Epitomatoren noch eine Reihe von Angaben über das simonianische System, welche über Irenäus hinausgehen und unzweifelhaft aus einer gemeinsamen Quelle geschöpft sind, welche einerseits von Irenäus, andererseits in der durch die Epitomatoren ausgezogenen Schrift Hippolyt's benutzt worden sein muss. Es ist nun für die vorliegende Frage gleichgiltig, ob Irenäus aus einer oder aus zwei Schriften geschöpft hat, und ebenso kann es hier völlig auf sich beruhen, ob die von Irenäus und Hippolyt gemeinsam ausgebeutete Quellenschrift in dem Bereiche der pseudoclementinischen Literatur, wie ich früher zwar nicht behauptet, aber als Möglichkeit hingestellt habe, zu suchen sei. Genug, dass die Annahme einer gemeinsamen Quelle bisher von keiner Seite widerlegt worden ist. Nun weiss aber sowohl Pseudoorigenes wie Epiphanius und Philaster von dem Kampfe und dem Ende des Magiers in Rom, und es wird sich hiernach nicht bestreiten lassen, dass Hippolyt schon im Syntagma wider die 32 Ketzereien, also ums Jahr 200 u. Z., die römische Petrus-Simonlegende bereits berücksichtigt hat. Haben nun wieder Irenäus und Hippolyt aus einer gemeinsamen Quelle geschöpft, so kann man mindestens mit demselben Rechte, mit welchem Delitzsch aus dem Schweigen des Irenäus über den römischen Conflict des Simon mit Petrus auf das Schweigen der Quelle über diesen Gegenstand schliesst, vielmehr aus der Erwähnung dieser Legende bei Hippolyt auf ihre Erwähnung auch schon in der Quelle zurückschliessen; ja wenn Hippolyt die Quelle, wie ich gezeigt zu haben glaube, vollständiger als Irenäus excerptirt hat, so bleibt diese letztere Annahme die wahrscheinlichere.¹⁾

1) Eine eigenthümliche Probe von Tendenzkritik hat Delitzsch

Indessen lege ich hierauf kein besonderes Gewicht. Da die benutzte Quelle kaum noch mit Sicherheit auszumitteln ist, auch ihr Verhältniss zum Syntagma Justins wider alle Ketzereien völlig im Dunkeln liegt¹⁾, so lässt sich jedenfalls über die Hauptfrage nichts mehr entscheiden, ob dieses Syntagma bereits auf die römische Petrus-Simon-Legende Bezug genommen habe. Der Gegenbeweis, welchen Delitzsch aus dem Schweigen Tertullians herzustellen versuchte, ist bereits hinfällig geworden; aus Irenäus aber liesse sich der Schein eines solchen Gegenbeweises nur in dem von Delitzsch gerade sehr lebhaft bestrittenen Falle entnehmen, dass nur der Abschnitt haer. 23, 1 aus Justin, c. 2—4 aber aus einer anderen Quelle stammte. Auch so aber wäre der Beweis wenigstens nicht sicher: denn da die von Justin in der grösseren Apologie (c. 26) erwähnte Helena in dem früher von mir direct auf Justin zurückgeführten Stücke sich gerade nicht wiederfindet, so müsste man auch unter Aufrechthaltung meiner

a. a. O. S. 225 gegeben. Er schreibt hier: „der tiefer liegende Grund davon, dass Lipsius die Benutzung einer verlorengegangenen und darum allen möglichen Vermuthungen zugänglichen pseudoclementinischen Schrift durch Irenäus und Tertullian annimmt, scheint mir der zu sein, dass er trotz der, wie es scheint, nicht zu leugnenden Unbekanntschaft beider Väter mit einem römischen Conflict zwischen Petrus und Simon denselben doch die Kenntniss dieses Conflictes zuschreiben möchte. Im Trüben hat man freilich gut fischen.“ Mir ist bei dieser Expectoration nur das Eine von psychologischem Interesse gewesen, dass Delitzsch hier bei mir einen verborgenen Hintergedanken gewittert hat, den ich aus dem einfachen Grunde gar nicht gehabt haben kann, da ich damals, als ich meine Quellenkritik schrieb, mich nur erst ganz beiläufig mit der römischen Petrussage beschäftigt habe. Ich bin dem durch die letztere aufgegebenen Probleme überhaupt erst mehrere Jahre später näher getreten, als ich die apokryphischen Apostelgeschichten genauer zu studiren begann. Die Sache gewinnt aber dadurch sogar noch eine heitere Seite, dass ja Delitzsch selbst die Rücksichtnahme auf eine „verloren gegangene und darum allen möglichen Vermuthungen zugängliche“ Schrift gar nicht umgehen kann: denn nach ihm haben ja Irenäus und Tertullian aus dem verlorengegangenen Syntagma Justins geschöpft.

1) Vgl. meine Quellen der Ketzergeschichte S. 60 f.

früheren Hypothese einräumen, dass Irenäus haer. I, 23, 1 die Notizen Justins nicht vollständig ausgeschrieben habe. Wie dem aber auch sei, jedenfalls wird man sich doch einigermaassen bedenken müssen, den Irenäus als „entscheidenden“ Zeugen einerseits für eine „selbständige katholische Petrustradition“, andererseits für eine „selbständige katholische Simonstradition“ zu betrachten. Dass er im dritten Buche seines Elenchos, wo er von Petrus in Rom spricht, des Simon nicht gedenkt, erklärte sich uns oben einfach aus dem Umstande, dass er dort aus einer Quelle schöpfte, welche die Succession der römischen Bischöfe auf Petrus und Paulus als die angeblichen Gründer der römischen Kirche zurückführte; dass er umgekehrt im ersten Buche, wo er von Simon redet, den Petrus nicht erwähnt, könnte an sich ganz wohl aus dem Schweigen der hier benutzten Quelle erklärt werden, erklärt sich aber, wenn diese Quelle trotzdem, wie ich oben wahrscheinlich zu machen suchte, die Petrus-Simon-Legende berührte, ebenso gut daraus, dass Irenäus c. 23, 2—4 überhaupt nichts von den persönlichen Schicksalen Simons, sondern lediglich seine gnostischen Lehren, wie dieselben in der Quelle dargestellt waren, mitgetheilt hat. Jedenfalls war damals die „pseudoclementinische“ Legende von den syrischen Kämpfen des Petrus mit dem Magier bereits im Umlaufe: trotzdem hat Irenäus auch von ihr keine Notiz genommen. Mit welchem Rechte will man also dem Schweigen des Irenäus ein Zeugniß dafür entlocken, dass damals die römische Petrus-Simonsage überhaupt noch nicht existirte?

So bleibt von allen für die Unabhängigkeit der „katholischen Simontradition“ von der ebionitischen Petrus-Simon-Legende angeführten Zeugnissen lediglich die Stelle in Justins grösserer Apologie zurück, in welcher von den magischen Künsten des Simon in Rom und von der ihm angeblich errichteten Bildsäule mit der Inschrift *Simoni Deo Sancto* die Rede ist (Apol. I. 26). Die That-
sache, dass hier des Kampfes des Simon mit Petrus und des schmachvollen Endes des Magiers keine Erwähnung

geschieht, ist unleugbar. Es fragt sich lediglich, wie sie zu erklären sei. Immerhin lässt sich hier nun mit einigem Scheine behaupten, dass Justin, wenn ihm jene Legende bekannt gewesen, nicht unterlassen haben würde, auf dieselbe Bezug zu nehmen. Wenigstens die Mahnung c. 56. vor Simons Irrlehren sich zu hüten und die ihm errichtete Bildsäule niederzureissen, würde durch den Hinweis auf die Entlarvung seiner Teufelskünste durch den Apostelfürsten und auf den kläglichen Ausgang seiner vermessenen Luftfahrt aufs kräftigste unterstützt worden sein. Aber allzuviel ist auf ein solches testimonium e silentio schwerlich zu bauen. Und auf jeden Fall bleibt die Annahme offen, dass Justin, dem der Magier schon zum Stammvater aller möglichen gnostischen Secten geworden ist, nur von der antignostischen Wendung der Simonsage, nicht von ihrer antipaulinischen Gestalt nähere Kenntniss hatte. Nun wissen ja aber, wie oben gezeigt, die katholischen Acten des Petrus und Paulus um 160 n. Chr. bereits von dem Kampfe des Apostelfürsten mit dem Magier und von dem elenden Sturze des Letzteren ausführlich zu erzählen. Soll diese Sage aber, wie allgemein, auch von Delitzsch und Hilgenfeld, vorausgesetzt wird, ebionitischen Ursprungs sein, so können die Acten sie unmöglich zuerst gebracht haben: es spricht also alle Wahrscheinlichkeit dafür, dass sie zur Zeit als Justin seine Apologie verfasste, d. h. etwa ein Decennium vor der Entstehung der Acten, bereits im Umlaufe war, mag Justin nun Kenntniss von ihr gehabt haben oder nicht.

Doch auch abgesehen hiervon ist jedenfalls die Frage nach dem Verhältnisse der antignostischen Gestalt der römischen Simonsage, deren Vorhandensein Justin bezeugt, zu der antipaulinischen nicht länger zu umgehen. Könnte man nun die erstere mit Delitzsch für ein beglaubigtes Stück Geschichte halten, so wäre freilich der Knoten zwar nicht gelöst, aber mit Einem Schlage durchhauen. Indessen werden dieser Annahme nur noch diejenigen zustimmen, welche den Bericht der Apostelgeschichte über Simon den Magier (Act. 8) einfach für ein

noli me tangere halten. Hierauf bei dem gegenwärtigen Stande der Forschung aufs Neue zu antworten, finde ich mich um so weniger bestimmt, als ich es in diesem Stücke Hilgenfeld überlassen kann, den kritischen Standpunkt zu vertreten.¹⁾ Um so nothwendiger aber erscheint eine Auseinandersetzung mit Hilgenfeld's eigener Zurechtlegung der verschiedenen Sagengestalten. Während derselbe es früher sogar für undenkbar erklärte, dass der Märtyrer Justin unter dem Simon jemand anders habe verstehen können als den Apostel Paulus²⁾, geht er jetzt im Gegensatze gegen seine eigene frühere Ansicht soweit, jeden Zusammenhang des Simon, dessen Justin gedenkt, mit der antipaulinischen Simonsage zu bestreiten. Zu dieser auffallenden Behauptung wird er jetzt durch eine ganz eigenthümliche Zerlegung der Simonsage geführt. Hiernach soll es zwei ganz verschiedene Gestalten der Simonsage gegeben haben: einen jüdischen Magier Simon, der von Cäsarea „die alte Paulusstrasse entlang“ nach Antiochia kommt, und überall vom Apostel Petrus bekämpft wird, und einen samaritanisch-gnostischen Simon, welcher später nach Rom kommt und dort durch eine Bildsäule geehrt wird, aber mit dem Apostel Petrus ursprünglich in gar keine Berührung kam. Jener erstere Simon soll aus einer Verschmelzung des kyprischen Magiers Simon, dessen Josephus gedenkt, mit dem „feindseligen Menschen“ der älteren Judenchristen, d. h. dem Paulus hervorgegangen sein, dieser zweite dagegen aus einer Verschmelzung des samaritanischen Simon der Apostelgeschichte mit dem Typus der gnostischen Häresie. Zu diesen beiden Simonsgestalten soll nun endlich drittens der Simon, welchen Petrus in Rom bekämpfte, als „eine römische Fortbildung des Magier Simon der Apostelgeschichte“ kommen, „welche in die Clementinen beinahe zu guter Letzt oberflächlich eingetragen wurde.“³⁾ Diese

1) Vgl. zuletzt noch Hilgenfeld in seiner Zeitschrift 1874 S. 295. Einleitung ins N. T. S. 603 ff.

2) Clementinische Recognitionen S. 319.

3) Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1872 S. 394 ff., vgl.

ganze Auffassung scheint mir jedoch auf einer wenig glücklichen Deutung der Thatsache zu beruhen, dass die Gestalt des Magiers Simon in einigen Darstellungen die Züge des Apostels Paulus trägt, in andern dagegen als Urtypus aller gnostischen Ketzerei erscheint. Folgt denn hieraus, dass beide Simonsgestalten, die Hilgenfeld sogar noch um eine dritte vermehrt, von einander unabhängig entstanden sind? Und ist es nicht an sich die weit näherliegende und einfachere Annahme, dass wir es hier nur mit der allmählichen Umbildung einer und derselben Sage zu thun haben? Hilgenfeld selbst erkennt noch immer in dem Simon der Apostelgeschichte ein Zerrbild des Paulus, welches von dem Verfasser unserer Apostelgeschichte geflissentlich umgedeutet sei, um die ursprüngliche Beziehung dieses Simon auf Paulus zu beseitigen; ja er nimmt, wie mir scheint ganz mit Recht, eine hier benutzte judenchristliche Quellenschrift an, für welche auch er den Namen *πράξεις Πέτρου* wahrscheinlich findet¹⁾, obwohl er für meine ganz ähnliche Annahme einer solchen Schrift „die geschichtliche Beglaubigung vermisst.“ Wie sollen wir uns dann aber die weitere Sagenbildung vorstellen? Aus dem antipaulinischen Simon, dessen samaritanischen Conflict mit Petrus die Apostelgeschichte erzählt, wäre einerseits ein samaritanischer Gnostiker geworden, der nichts mehr mit Petrus zu schaffen hatte, andererseits ein jüdischer Magier, den Petrus von Cäsarea bis Antiochia bekämpfte; zuletzt aber wäre wieder unabhängig von beiden der Simon der Apostelgeschichte zu dem in Rom von Petrus besiegten Magier fortgebildet worden. Die Künstlichkeit dieser Construction wird noch durch die weitere Annahme vermehrt, dass das in den clementinischen Homilien (Hom. XVII) enthaltene Simonsbild seine antipaulinischen Züge nicht etwa von der ältesten Sagengestalt her bewahrt, sondern erst nachträglich

ebendas. 1868 S. 357 ff. 1876 S. 42 ff. und Einleitung ins N. T. S. 603 ff.

1) Einleitung ins N. T. S. 606.

erhalten haben soll, in Folge der Identificirung des gnostischen Simon mit Markion, durch welche er wieder zum Träger des Ultrapaulinismus geworden sei. Wenn aber doch nach Hilgenfeld's eigener Annahme sowohl der samaritanische Gnostiker Simon als der jüdische Magier gleichen Namens zuletzt auf ein ebionitisches Zerrbild des Heidenapostels zurückweisen, so wird es doch über die Maassen unwahrscheinlich, dass beide sich unabhängig von einander entwickelt haben und dreifach unwahrscheinlich, wenn auch die römische Petrus-Simonsage unabhängig von beiden Sagengestalten einfach als Fortbildung des Simon der Apostelgeschichte entstanden, der gnostische Simon der Recognitionen aber in den Simon-Paulus der Homilien „zurückgebildet“ worden sein soll. Das Bindeglied liegt ja deutlich vor: es ist überall die antipaulinische Polemik, nur ist dieselbe später dadurch erweitert, dass der Urketzer der apostolischen Zeit, der das wahre Evangelium des Petrus durch seine „gesetzlose und possenhafte Lehre“ verfälscht, allmählich zum Träger aller möglichen Ketzereien überhaupt, also insbesondere der gnostischen Irrlehre geworden ist. Die Frage, inwieweit speciell das Simonsbild der kanonischen Apostelgeschichte auf die weitere Entwicklung der Legende eingewirkt habe, ist hierbei von durchaus untergeordnetem Belang.¹⁾

Nach meiner Auffassung bildet also überall, wo der Magier Simon erscheint, die antipaulinische Polemik die Grundlage, während die antignostische Polemik nur eine weitere Entwicklung derselben ursprünglich ebionitischen

1) Nach Hilgenfeld (Einleitung S. 604 f.) hätte erst die clementinische Bearbeitung (Recogn. I—III) auf die Apostelgeschichte Beziehung genommen, während nicht bloß die beiden von ihm statuirten älteren pseudopetrinischen Schriften, das *κῆρυγμα* und die *περίοδοι*, sondern auch der Märtyrer Justin mit dem Simon der Apostelgeschichte noch gar nichts zu schaffen haben sollen. Richtig ist, dass der Ursprung der ebionitischen Simonsage älter sein muss als die kanonische Apostelgeschichte; dagegen wird wohl der Samaritaner Simon aus Gitta, der mit seiner Helena umherzieht, bei Justin aus derselben Quelle stammen wie in den Recognitionen.

Sage ist. Während aber über der späteren Umdeutung des Paulus-Simon zum Urbilde aller gnostischen Ketzerei die ursprünglichen Beziehungen der Sage sich frühzeitig verdunkelten, wird man umgekehrt überall, wo Simon noch deutlich die Züge des Heidenapostels trägt, Reste der ursprünglichen Sagengestalt anerkennen müssen.

Auf alle Fälle hat meine Auffassung den Vortheil, dass sich nicht nur die Sagenbildung aufs Einfachste erklärt, sondern dass sich auch Alles zu einem durch die antignostischen Beziehungen theilweise schon verdunkelten, aber doch noch immer deutlich genug erkennbaren Gesamtbilde abrundet, zu einem vollständigen Zerrbilde der Person, Lehre und Lebensgeschichte des Heidenapostels. Nach Hilgenfeld löst sich Alles in lauter einzelne, zu ganz verschiedenen Zeiten entstandene Stücke auf. Da haben wir 1) die antipaulinischen Kerygmen, in denen Paulus noch gar nicht mit Simon identificirt, sondern nur als „feindseliger Mensch“ und Verfolger des Christenglaubens dargestellt sein soll, 2) die antipaulinischen *περιόδοι Πέτρον*, in denen Paulus ebenfalls noch nicht mit Simon identificirt, sondern nur erst als „falscher Apostel“ geschildert werden soll, 3) die Anagnorismen (die clementinische Uebearbeitung), welche den Paulus mit Simon identificiren, aber erst als jüdischen Magier, noch nicht als Samariter und Gnostiker darstellen sollen, 4) die Recognitionen, welche den Simon-Paulus der Anagnorismen mit dem samaritanisch-gnostischen Erzketzer Justins verschmelzen, 5) die Homilien, welche, um den Markion unter der Maske des Simon zu bekämpfen, die alte antipaulinische Polemik erneuern, 6) die apostolischen Constitutionen, deren Simon-Paulus von Petrus zuerst in Cäsarea dann in Rom überwunden wird, 7) den Metaphrasten, welcher seinen Simon-Paulus von Cäsarea nach Rom transportirt werden lässt. Also erst die Anagnorismen haben „erst nach 141 u. Z.“¹⁾ für die alte antipaulinische Polemik die Simonsmaske gewählt, ohne jedoch von einer Reise des

1) So jetzt in der Einleitung ins N. T. S. 603.

Simon von Cäsarea nach Rom, und von einer Verfolgung desselben durch Petrus bis in die Welthauptstadt etwas zu wissen; Justin dagegen hat c. 150 nur „den samaritanisch-gnostischen Simon“ geschildert, der freilich nach Rom kommt, aber nichts mit Petrus zu schaffen hat; noch später als beide haben die Recognitionen „zu guter Letzt“ auch auf die Romreise des Simon und des Petrus Bezug genommen, die Constitutionen aber unmittelbar an die Kämpfe des Simon und des Petrus in Cäsarea gegen die ältere Sage sofort den Conflict in Rom und den durch Petrus schmählich vereitelten Flugversuch des Magiers angeschlossen. Und auch damit noch nicht genug. Im 5. Jahrh. soll die gegenwärtige Ueberarbeitung der Acten des Petrus und Paulus nach dem Vorbilde der Constitutionen den Conflict mit Simon in die katholische Erzählung von dem gemeinsamen Martyrium des Petrus und Paulus in Rom hineingezeichnet, und abermals einige Jahrhunderte später Symeon der Metaphrast (oder wer sonst der Verfasser der nach ihm benannten *vita Petri et Pauli* ist) die Sage durch die Erzählung von der Transportation Simons von Cäsarea nach Rom ergänzt haben. Und doch trägt nach Hilgenfeld's eigener Ansicht der Apostel Paulus schon in der uralten judenchristlichen Schrift, welche die kanonische Apostelgeschichte im paulinischen Interesse bearbeitete, die Maske des Magiers Simon! Die Kerygmen und die *περίοδοι Ἰητροῦ* hätten also nach Hilgenfeld's Meinung die alte Simonsmaske für Paulus fallen gelassen, die „Anagnorismen“ dieselbe für ihre antipaulinische Polemik aufs Neue hervorgesucht, Justin dagegen (übrigens ohne jede Beziehung auf die Apostelgeschichte) nur den samaritanischen Gnostiker und Erzketzer Simon ohne alle Beziehung auf Paulus nach Rom verpflanzt, die Recognitionen hinwiederum denselben gnostischen Erzketzer „die alte Paulusstrasse“ von Cäsarea nach Rom (Act. 27. 28) geschickt, die Homilien darauf den gnostischen Erzketzer mit Markion identificirt und zu dem Ende die alte antipaulinische Polemik mit einem neuen Stücke bereichert, und nunmehr hätten endlich die Constitutionen, der spätere

Uebersarbeiter der Acten des Petrus und Paulus und der Metaphrast in einer Zeit, wo die alte antipaulinische Polemik des Judenchristenthums schon längst verstummt war, durch neue Zuthaten das ganze Bild zufälligerweise so glücklich vollendet, dass es möglich wurde, aus ganz verschiedenartigen Stücken ein völlig in sich abgerundetes Zerrbild des Paulus zusammenzusetzen!

Man darf wohl fragen, ob sich auf diesem Wege von der Entstehung und allmählichen Fortbildung der Simonsage eine irgend zusammenhängende Vorstellung gewinnen lässt? Warum soll z. B. der *ἐχθρὸς ἄνθρωπος* Rec. I. 70 und 71 (vgl. epist. Petri ad Jacob. c. 2) eine andere Person als der Magier Simon sein, wenn doch nach Hilgenfeld's eigner unzweifelhaft richtigen Ansicht mit Recogn. I. 72, wo plötzlich der Magier Simon auftritt, ein mit dem Vorangegangenen ursprünglich nicht zusammenhängender, sondern erst vom Uebersarbeiter angereicherter Abschnitt beginnt? Und wie kann man hieraus die Folgerung ziehen, dass die ältere Schrift, von der uns nur noch Bruchstücke erhalten sind, den Paulus noch gar nicht mit Simon identificirt habe, wenn doch die von dem „feindseligen Menschen“ eingeleitete Christenverfolgung in Damaskus, mit welcher in unseren Recognitionen das ältere Stück abbricht, deutlich auf weitere Vorgänge in Damaskus hinweist, unter denen gar nichts Anderes gemeint sein kann, als jene dem Simon zu Theil gewordene Christusvision, auf welche die späteren Streitreden der Homilien (Hom. XVII, 19) Bezug nehmen? Mag immerhin der Schimpfname *ἐχθρὸς ἄνθρωπος* für Paulus älter sein als die antipaulinische Simonslegende, so kann die fragliche Quellschrift doch sehr wohl bald die eine, bald die andere Benennung gebraucht haben.¹⁾ Wie soll es ferner zugegangen sein, dass die uralte Simonsmaske für Paulus in den älteren Schichten der clementinischen Literatur

1) Meines Erachtens ist Paulus schon bei Lebzeiten von judenchristlichen Gegnern als der *ἐχθρὸς ἄνθρωπος* bezeichnet worden (Gal. 4, 16 und dazu vgl. Act. 13, 10).

weggeworfen, in einer jüngeren Schrift, etwa ein halbes Jahrhundert später, wieder aus der Vergessenheit hervorgesucht wurde? Woher soll weiter der „samaritanische“ Magier Simon bei Justin und in der letzten Bearbeitung der Recognitionen stammen, wenn er weder aus der Apostelgeschichte abstrahirt sein, noch mit dem jüdischen Magier der „Anagnorismen“, hinter welchem sich Paulus versteckt, ursprünglich zusammenhängen soll? Wie will man es irgend begreiflich machen, dass der bei Justin und in den Recognitionen bereits zum gnostischen Erzketzer verwandelte Simon in den Homilien, also nach Hilgenfeld in der allerjüngsten Schicht dieser ganzen Literatur, zu einer Zeit, wo die ursprüngliche Bedeutung der Simonsage schon längst vergessen war, dennoch von Neuem mit paulinischen Zügen ausgestattet, dass plötzlich die alte ebionitische Polennik gegen die apostolische Berufung des Paulus und gegen seine Zurechtweisung des Petrus in Antiochia wieder hervorgesucht wurde? Und woher haben nun gar die Späteren alle, der Verfasser der Constitutionen, der letzte Uebersetzer der acta Petri et Pauli, vollends gar Symeon der Metaphrast jene Schlussbilder der Petrus-Simonsage, die Transportation des Simon von Cäsarea nach Rom, die teuflischen Künste des Magiers in der Welthauptstadt, seine angebliche Enthauptung durch Nero, die sich freilich als ein trügerisches Gaukelstück erweist, seine Kämpfe mit Petrus, der ihn auch bis nach Rom verfolgt, seine letzte schmachliche Niederlage — woher, muss man fragen, haben sie alle jene charakteristischen Züge, welche sich doch nur als boshafte Carrikatur des Heidenapostels verständlich machen lassen, wenn das Alles nur eine späteste, noch über die Homilien hinausliegende römische „Fortbildung des Simon Magus der Apostelgeschichte“ sein soll? Und wie ist es ohne ein Wunder erklärlich, dass alle diese vereinzelter Stücke sich ohne Wissen und Wollen der verschiedenen Berichterstatter zu einem einheitlichen Ganzen zusammenfügen?

Ich weiss ja recht gut, dass bei der Beschaffenheit unserer Quellen manche Einzelheit immer problematisch

bleiben wird. Aber wie man auch über diese oder jene Specialfrage urtheilen möge, so bleiben doch eine ganze Reihe von Daten stehen, die man aus der clementinischen Literatur, den Constitutionen und den Acten des Petrus und Paulus nur ganz einfach zu erheben braucht, um sofort über den Zusammenhang des Ganzen ins Klare zu kommen. Ich fasse die Hauptpunkte nochmals in aller Kürze zusammen. 1) Die Rolle, welche der „feindselige Mensch“ gegenüber der ältesten Jüngergemeinde spielt: der Verfolgungsturm in Jerusalem, und die Reise nach Damaskus, um auch dort im Auftrage des Hohenpriesters die Flüchtigen aufzusuchen (vgl. Act. 8. 1—4; 9. 1. 2). 2) Die Christusvision des Simon und seine angebliche Berufung zum Apostel Jesu Christi (vgl. Act. 9, 3 ff.). 3) Ein Aufenthalt Simons in Cäsarea und ein doppelter Bericht von weiteren Reisen desselben: einerseits von einer Reise die phönikische Küste entlang bis Antiochia (Act. 9, 30; 11, 25), andererseits von einer Seefahrt von Cäsarea nach Rom (Act. 27. 28). 4) Ein Streit Simons mit Petrus in Antiochia (Gal. 2, 11 ff.). 5) Das Auftreten des Magiers in der Welthauptstadt, seine teuflischen Wunder, seine angebliche Enthauptung, sein Kampf mit Petrus und sein schmähliches Ende. Hierzu kommen noch zahlreiche Spuren von Polemik gegen des Heidenapostels Person und Lehre.

Diese Daten sprechen für sich selbst. Ihr innerer Zusammenhang lässt sich durch Zerlegung des Simonbildes in verschiedene einzelne Stücke nicht auflösen. Wenn uns einzelne Züge in Verbindung mit fremdartigen Bestandtheilen begegnen, welche schon auf die antignostische Wendung der Sage hinweisen, so darf man daraus nicht folgern wollen, dass jene selbst erst später hinzugethan sind, sondern nur dass sie als Ueberreste einer älteren Darstellung noch inmitten einer fremden Umgebung sich erhalten haben.

Eine abermalige Aufnahme der verwickelten Untersuchung über die verschiedenen Schichten, aus denen unsere heutige pseudoclementinische Literatur allmählich erwuchs, ist bei dieser Lage der Dinge nicht nothwendig. Natürlich

wird mit ein paar allgemeinen Bemerkungen, wie Delitzsch sie gibt, die Sache nicht von der Stelle gerückt. Ohne die Annahme mehrmaliger Uebearbeitung älterer Texte kommt man, wie die bisherigen Untersuchungen gezeigt haben, nicht durch, und es beweist wenig Vertrautheit mit dem hier aufgegebenen Problem, wenn man mit Delitzsch einfach auf Uhlhorn's Ergebnisse zurückgreift, gleich als wäre die Untersuchung seitdem von keiner Seite her weiter gefördert worden. Hier kann ich mich wieder begnügen, auf Hilgenfeld's Besprechung der Arbeit von Delitzsch zu verweisen.¹⁾ Mit Hilgenfeld's eigener Quellenkritik habe ich mich nur über ein paar Punkte noch auseinanderzusetzen. Seine bahnbrechende Arbeit über die clementinischen Recognitionen und Homilien behält ihren Werth, auch wenn man sich bei näherer Prüfung genöthigt findet, einzelne Punkte anders zu bestimmen. So kann ich es nur für eine verhältnissmässig untergeordnete Frage halten, ob man die „Homilien“ direct aus den clementinischen Anagnorismen, oder mit Hilgenfeld erst aus unsern gegenwärtigen „Recognitionen“ schöpfen lässt. Ich kann hier freilich nur die erstere Ansicht begründet finden²⁾ und halte mich demnach berechtigt, auch in den Homilien manche, in den Recognitionen schon verwischte Spuren des ursprünglichen Gefüges wiederzuerkennen, wie namentlich Hom. XVII, 19; doch mag dies gegenwärtig auf sich beruhen. Ob man ferner mit dem Namen „Anagnorismen“ die ganze in den Recognitionen und Homilien verarbeitete clementinische Schrift, einschliesslich der clementinischen Uebearbeitung der ersten Bücher, oder nur die spätere Fortsetzung versteht, die ja auch nach Hilgenfeld niemals als selbständiges Werk

1) Zeitschr. f. wiss. Theologie 1874 S. 295 f.

2) Hat sich doch Hilgenfeld selbst genöthigt gesehen einerseits eine in den Homilien (Hom. IV—VI) und Recognitionen unabhängig von einander benutzte Quellenschrift anzuerkennen (a. a. O. S. 221 ff.), andererseits mit der letzten Redaction der Recognitionen noch beträchtlich über die Abfassungszeit der Homilien herunter zu gehen (a. a. O. S. 312.)

existirte, ist ein blosser Wortstreit, bei dem ich mich nicht aufhalte. Endlich auch die Frage ob die „petrinischen Kerygmen“, wie Hilgenfeld annimmt, zwei verschiedene Fortsetzungen, die *περίοδοι* und die *ἀναγνωρισμοί* erfahren haben, oder ob man diese zwei vielmehr besser auf eine einzige reducirt, trägt für die gegenwärtige Aufgabe nicht viel aus. Wichtiger ist die andere Differenz, dass ich „den Kerygmen“ schon einen antignostischen Charakter vindicire, und sie selbst nur als eine gegen Mitte des 2. Jahrh. entstandene Ueberarbeitung einer älteren Schrift, der *πράξεις Πέτρου*, und zwar nur eines bestimmten Ausschnittes dieser *πράξεις*, betrachten kann, während Hilgenfeld in den Kerygmen eine noch rein antipaulinische Schrift sieht, welche bis in die letzten Decennien des ersten Jahrhunderts hinaufreicht. Aber auch Hilgenfeld selbst sieht sich ja genöthigt, von den alten antipaulinischen Kerygmen eine „antibasilidianische Ueberarbeitung“ zu scheiden; er muss zugestehen, dass wenigstens die Inhaltsangabe des 6. Buches der Kerygmen (Recogn. III, 75) auf die gnostische Zeit hinweist. Unsere Differenz ist hier lediglich diese, dass ich als petrinische Kerygmen bezeichne, was Hilgenfeld die antibasilidianische Ueberarbeitung nennt, und in dem alten Stücke Recogn. I, 27—71 einen Rest der Petrusacten wiederfinde, während Hilgenfeld es auf die Kerygmen zurückbezieht. Wenn Hilgenfeld aber für die von mir statuirte älteste Grundschrift, die *πράξεις Πέτρου*, die geschichtliche Beglaubigung vermisst, so behauptet er ja anderwärts selbst die Existenz einer gleichnamigen Schrift als judenchristliche Quelle für die kanonische Apostelgeschichte. Hat nun aber, wie unter uns feststeht, die Recogn. IV—X später fortgesetzte Schrift, heisse sie nun Kerygmen oder „antibasilidianische Ueberarbeitung“, mit der Disputation zu Cäsarea geschlossen, so dass alles Weitere nur ein späterer Nachtrag ist, so muss man auch zunächst die Frage noch offen lassen, ob nicht die Aussicht auf Rom, mit welcher die Disputation in Cäsarea (Recogn. III, 63. 64) ihren Abschluss erreicht, wirklich jener älteren Schrift angehört. Hilgenfeld

macht sich hier die Widerlegung doch allzuleicht. Aus der Flucht des Magiers nach Rom, erwidert er, wird ja nichts: vielmehr verliert man Rom völlig aus den Augen, wenn Simon erst in Tripolis sein Wesen treibt, wo Petrus zu überwintern sich vornimmt (Recogn. III, 74).¹⁾ Es ist richtig, dass die Fortsetzung der Kerygmen den Magier dann weiter die phönikische Küste entlang bis Antiochia zieht und den Petrus ihm überallhin nachfolgen lässt. Aber folgt denn daraus, dass die Flucht des Magiers nach Rom und die bereits im ersten Buche ins Auge gefasste Reise des Petrus nach derselben Stadt (Recogn. I, 13, 74) spätere Zuthat sein muss? Ich frage hier nur: was ist wohl wahrscheinlicher, dass eine spätere Uebearbeitung die Beziehungen auf das Auftreten des Simon und des Petrus in Rom in einen fremden Zusammenhang eintrug, ohne ihnen dann irgend welche weitere Folge zu geben, oder dass der Uebearbeiter die in der Quelle berichtete Reise von Cäsarea nach Rom zu Gunsten der von ihm ausführlich dargestellten weiteren Reisen nach den phönikischen und syrischen Küstenstädten bis Antiochia hin verdrängte, so dass jene lose dastehenden Hindeutungen auf ein römisches Nachspiel des Kampfes in Cäsarea nur noch Ueberreste einer älteren Anordnung sind? Dass nicht bloß die folgenden Bücher, sondern schon die Schlusskapitel des dritten Buches zu der Annahme, Simon sei direct von Cäsarea nach Rom geflohen, nicht passen, kann doch am allerwenigsten für Hilgenfeld selbst einen berechtigten Einwand begründen. In seiner grundlegenden Schrift zog er ja noch selbst die Stelle der apostolischen Constitutionen herbei (Constt. VI, 8), in welcher Simon von Cäsarea sofort nach Rom flieht, und fand in ihr eine ursprünglichere Darstellung als in unseren jetzigen Recognitionen. „Die Stelle zwingt entschieden zu der Vorstellung, dass Petrus nach siegreicher Beendigung der Disputation in Cäsarea sogleich und unmittelbar dem Simon nach Rom folgte, wo er ihn, als er durch die Macht der Dämonen gen Himmel

1) Zeitschr. f. wiss. Theologie 1872 S. 361 f.

fliegen wollte, durch sein Gebet zur Erde fallen lässt (c. 9). Unmöglich kann daher der Verfasser seinen Bericht aus unsern jetzigen Recognitionen geschöpft haben, in denen auf die Disputation noch eine Reise des Petrus durch die Hauptstädte von Asien nebst dort gehaltenen Vorträgen erzählt wird und ein längerer Aufenthalt des Simon in Antiochia folgt. Betrachten wir unsere Darstellung der Disputation mit Simon genauer, so wird sich ergeben, dass sie ursprünglich gerade diejenige Gestalt hatte, in welcher sie dem Verfasser der apostolischen Constitutionen vorlag.¹⁾ Das ist genau meine eigene Meinung. Hat Hilgenfeld jetzt ganz vergessen, was er damals geschrieben hat? Wenn er aber auch seiner eigenen richtigen Beobachtung keine weitere Folge gegeben hat, so soll ihm auch wider seinen Willen das Verdienst ungeschmälert bleiben, dass er dadurch selbst den Weg für die weitere Forschung geebnet hat. Uebrigens zeigt eine schärfere Betrachtung gerade der letzten Kapitel des dritten Buches noch deutlich die Spuren des ursprünglichen Sachverhaltes. Wenigstens sieht es ganz wie eine spätere Umdeutung aus, wenn Petrus Recogn. III, 68 zwar zuerst an die ihm obliegende Pflicht, dem Simon auf dem Fusse nachzufolgen erinnert, dann aber aus Rücksicht auf die Unbekehrten noch drei Monate in Cäsarea zu verweilen sich entschliesst²⁾, wo ihn dann (c. 75) die Kunde erreicht, dass Simon nach Tripolis gegangen sei. Dem entsprechend ist denn auch schon c. 63 aus der wirklichen Reise Simons nach Rom eine

1) Clem. Recognitionen S. 103 vgl. S. 113. 149, wo er die Flucht nach Rom auf die antibasilidianische Uebersetzung (also nicht wie jetzt auf die letzte Redaction der Recognitionen) zurückführt. Ebenso hat Hilgenfeld sich noch in seiner Schrift über „die apostolischen Väter“ geäußert. Hier lesen wir S. 296 „das Ziel der alten *περίοδοι*“ sei „offenbar die endliche Besiegung des Magiers in Rom“ gewesen.

2) *Ipsi audistis, quod Simon praecedere volens iter nostrum profectus est, quem oportuerat e vestigio insequi et sicubi aliquos subvertere tentaret, continuo confutaretur a nobis. Sed quoniam iniustum mihi videtur ut derelictis his qui iam conversi sunt ad deum, eorum qui adhuc longe sunt curam proferamus, rectum puto tribus mensibus permanere me cum his qui in hac civitate conversi sunt ad fidem.*

bloss vorgebliche geworden¹⁾, und in den Homilien ist ausser in der Stelle I, 16 vollends jede Spur des ursprünglichen Sachverhaltes verwischt. Wenn Hilgenfeld jetzt bemerkt, die Reise von Cäsarea nach Antiochia schliesse die Romreise aus²⁾, so folgt doch daraus noch lange nicht, dass erstere den ursprünglichen Abschluss der ganzen Simonsage gebildet habe.³⁾ Die ganzen weiteren Reisen nach Tripolis u. s. w. bis nach Antiochia sind ja nach Hilgenfeld's eigener Annahme erst von einem späteren Fortsetzer hinzugefügt. Steht nun aber, wie wir gesehen haben, diese Fortsetzung in Widerspruch mit der ursprünglichen Anlage, so kann man auch nicht länger behaupten wollen, dass „das Ganze der Simonsage“ mit Antiochien abschliesse. Vielmehr bleibt es dann zunächst noch eine offene Frage, ob auch die Reise von Cäsarea nach Antiochien der ursprünglichen Sage angehöre, und da dieses allerdings aus anderweitigen Gründen nicht wohl bezweifelt werden kann, ob jene Reise nicht vielmehr ursprünglich an eine frühere Stelle gehörte. Letzteres aber wird das einzig Mögliche sein, wenn der Magier ursprünglich wirklich von Cäsarea direct nach Rom entfloh. Die Anagnorismen hätten dann eben, wie bereits angedeutet, zwei Reisen des Simon-Paulus mit einander verwechselt, die Eine von Cäsarea durch Phönikien nach Antiochien, die andere von Cäsarea nach Rom. Wie leicht übrigens in späteren Uebearbeitungen das ursprüngliche Gefüge in Unordnung gerieth, zeigen die Homilien an einem schon von Hilgenfeld selbst hervorgehobenen, besonders deutlichen Beispiel: die dreitägige Disputation des Petrus mit Simon ist hier von Cäsarea hinweg nach Laodicea verlegt, und dadurch die ganze ursprüngliche Bedeutung derselben verwischt.

Auch in einem weiteren Differenzpunkte glaube ich

1) C. 63: *dicens se Romam petere*. Noch deutlicher sind die weiter unten folgenden Worte: *et post haec ipse quidem ut aiebat Romam petiit*.

2) Zeitschrift für wiss. Theologie 1872 S. 366.

3) a. a. O. S. 369.

die Ergebnisse von Hilgenfeld's eigenen früheren Forschungen für mich zu haben. Zieht man Recogn. I—III diejenigen Bestandtheile ab, welche jedenfalls erst der clementinischen Uebearbeitung angehören, so haben wir hier die ältere Schrift vor uns, welche Recogn. IV—X späterhin fortgesetzt wurde. In ihr begegnet uns bereits der Magier Simon als Maske für den Heidenapostel. Nach Hilgenfeld's jetziger Darstellung sollen aber erst die clementinischen Anagnorismen auf die Simonsmaske zurückgegriffen haben. Damit hängt zusammen, dass er jetzt die „antibasiliidianische Uebearbeitung“ der drei ersten Bücher, in welcher er früher einen älteren, in den *περίοδοι* und *ἀναγνωρισμοί* fortgesetzten, resp. nochmals überarbeiteten Text erkannte, völlig zurückstellt und die samaritanisch-gnostische Simonsgestalt, die uns in den drei ersten Büchern begegnet, erst auf Rechnung unserer jetzigen Recognitionen setzt, welche den samaritanisch-gnostischen Magier Justins mit dem Simon-Paulus der Anagnorismen verschmolzen haben sollen. Ich kann auch hierin keine Verbesserung seiner ursprünglichen Ansicht erblicken. Es ist richtig, dass der Simon der sieben letzten Bücher der Recognitionen nicht mehr wie Buch I—III als Träger der gnostischen Häresie erscheint; dafür ist er aber hier, wie schon Uhlhorn ganz richtig erkannte, überhaupt zum Repräsentanten des Heidenthums geworden, und wo die Züge der alten antipaulinischen Polemik noch hindurchblicken, so sind sie ebenso wie in Buch I—III nur der Ueberrest einer älteren Darstellung. Allerdings ist der samaritanische Gnostiker der drei ersten Bücher schon eine Fortbildung der älteren Simongestalt; daraus folgt aber weder, dass diese Fortbildung erst von unseren Recognitionen herrührt, noch dass der heidnische Simon von Buch IV—X ursprünglicher ist. Wenn Simon nach Recogn. IX, 36 in Cäsarea von der jüdischen Proselytin Justa erzogen wird, so schliesst dies seine samaritanische Herkunft Recogn. II, 7 keineswegs aus; vielmehr erscheinen ja auch hier schon Niketes und Aquila, die nach Recogn. IX, 36 mit ihm erzogen sein sollen, als seine Jugendgenossen;

überdies ist beiden Stellen die Nachricht gemeinsam, dass Justa ihre Pfleglinge auch in allen hellenischen Künsten und Wissenschaften erzogen habe, und gerade *Recogn. IX, 36* wird als weiterer Unterrichtsgegenstand noch ausdrücklich die griechische Philosophie genannt. Nach beiden Stellen gibt sich Simon ferner für den Messias aus, während er in der älteren Darstellung noch gar nicht als Pseudomessias, sondern als Pseudapostel aufgefasst wurde. Auch in den Homilien (*II, 20, 22, XIII, 7, 8*) besteht zwischen den beiden von Hilgenfeld auseinandergehaltenen Berichten kein Widerspruch; die Erziehung des Simon im Hause der Justa wird hier vielmehr gleich anfangs, kurz vor seiner samaritanischen Abkunft erwähnt. Hiernach darf man aber auch *Recogn. IX, 36* nicht die ursprüngliche Simonsgestalt sehen wollen, welche *Recogn. II, 6 f.* zu Gunsten „eines ganz anderen Simon“ verdrängt worden sei. Der einzige Unterschied, der auch so noch bleibt, ist dieser, dass die *Recogn. II, 6 f.* hervortretenden gnostischen Züge in den „Anagnorismen“ aus dem oben angegebenen Grunde verwischt sind. So muss ich also abermals von dem späteren Hilgenfeld an den früheren Hilgenfeld appelliren, dessen Forschungen auch hier den Weg für die weitere Erkenntniss geebnet haben.

Ein Punkt bleibt freilich noch immer zurück, in welchem ich mich auch zu Hilgenfeld's früheren Forschungen im Gegensatze befinde. Hilgenfeld hat mit völligem Rechte darauf aufmerksam gemacht, dass in dem gegenwärtigen Texte der drei ersten Bücher die frische Polemik gegen neue Häresien der Gegenwart an die Stelle der alten antipaulinischen getreten sei.¹⁾ Nun muss ich es aber für ein gesichertes Ergebniss der bisherigen Forschungen, in welchem auch Uhlhorn²⁾ mit Hilgenfeld's früheren Arbeiten übereinstimmt, betrachten, dass die, wenn auch clementinisch überarbeitete Schrift, welche in den drei ersten Büchern der *Recognitionen* erhalten und in den späteren

1) Clem. *Recognitionen* S. 89.

2) Die Homilien und *Recognitionen* des Clemens Romanus S. 359.
Jahrb. für prot. Theol. II.

Büchern von einem Anderen fortgesetzt ist, ursprünglich mit der Disputation in Cäsarea geschlossen hat. Betrachtet man nun aber ihren Inhalt genauer, so wird es allerdings bei der Annahme Ritschl's und Uhlhorn's sein Bewenden behalten müssen, dass sie in der That schon einen antignostischen Charakter trug, wie ja auch Hilgenfeld wenigstens von der „antibasilidianischen Ueberarbeitung“ selbst ins Einzelne hinein nachgewiesen hat. Diese von ihm als „antibasilidianische Ueberarbeitung“ bezeichnete Schrift aber, welche auch nach Hilgenfeld's eigener, früherer Annahme mit Cäsarea und dem Ausblicke auf Rom schloss, glaube ich nun eben in den „Kerygmen“ wiederzuerkennen, deren Inhaltsverzeichniss uns Recogn. III, 75 (am Schlusse der clementinischen Ueberarbeitung derselben) erhalten ist. Dann aber weist sie selbst wieder auf eine noch ältere Grundlage von rein antipaulinischem Charakter zurück. Hiermit stimmt eine Beobachtung, welche man über die Form der Darstellung machen kann. Die antignostische Schrift, welche mit der Disputation in Cäsarea schloss, muss wie Hilgenfeld richtig bemerkt¹⁾, wirklich mehr einen abhandelnden als einen erzählenden Charakter getragen haben, wenngleich ich die dialogische Form der Rede nicht zu bezweifeln wage. Sieht man nun aber das Inhaltsverzeichniss Recogn. III, 75 näher an, so fällt der Inhalt des siebenten Buches quae sint quae prosequuti sunt duodecim apostoli apud populum in templo als ein fremdartiges Stück aus dem Inhalte der übrigen Bücher heraus, welche lauter dogmatische Themata behandeln. Gerade der Inhalt des siebenten Buches aber ist Recogn. I, 53—71 noch erhalten und hier zeigt sich denn, dass die Redestücke nur in eine Erzählung eingewebt sind, welche man nicht mit Unrecht als das Fragment einer alten judenchristlichen Apostelgeschichte bezeichnet hat. Es ist nun zwar durchaus kein Grund vorhanden, hier mit Köstlin²⁾, dessen Hypothese Uhlhorn ohne ihren

1) a. a. O. S. 92.

2) Hallische Allg. LZ. 1849, Nr. 76, S. 603 flg

Urheber zu nennen für sich annectirt hat¹⁾, ein Bruchstück der ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου zu sehen, vielmehr haben wir hier schon darum den Rest einer alten pseudopetrinischen Schrift zu erkennen, weil ja nicht Jakobus, sondern Petrus der Redende ist. Aber eben weil sie keine blosse Predigt, sondern Erzählung mit eingewebten Redestücken war, muss ich sie von den Kerygmen scharf unterscheiden. Wie ich also in der Schrift, welche Hilgenfeld als „antibasiliidianische Uebersetzung“ bezeichnet, die „Kerygmen“ wiederfinde, so erkenne ich in jenen Fragmenten des ersten Buches die Ueberreste nicht sowohl der Kerygmen, wie Hilgenfeld will, sondern einer alten judenchristlichen Apostelgeschichte, vermuthlich derselben, deren Spuren auch Hilgenfeld mit Recht in den ersten Kapiteln der kanonischen Apostelgeschichte, besonders c. 8 in dem Abschnitte über Simon den Magier wahrzunehmen glaubt.

Man könnte nun freilich, statt die antignostischen Kerygmen auf antipaulinische „Thaten des Petrus“ zurückzuführen, vielmehr nur eine antipaulinische Schrift gleichen Namens als letzte Grundlage dieses ganzen Schriftthums vermuthen. An sich wäre gewiss gegen eine solche Hypothese um so weniger einzuwenden, da gerade die als „Predigt“ der Apostel bezeichneten Literaturproducte im dogmatischen Interesse fortwährend umgebildet zu werden pflegten. Indessen kämen wir auch dann um die Annahme nicht herum, dass neben den wesentlich abhandelnden Kerygmen noch eine überwiegend erzählende Schrift, mit einem Worte eine antipaulinische Apostelgeschichte, existirt hätte. Beide Arten von Literaturproducten gingen im 2. und 3. Jahrh. nicht blos in katholischen Kreisen neben einander her, sondern waren auch bei Judenchristen und Gnostikern beliebt; neben den πράξεις τῶν ἀποστόλων, oder einzelner Apostel wie des Andreas, Johannes, Matthäus u. s. w., begegnen uns Schriften, die unter dem Namen διδασκαλία, διδασκαλία oder κήρυγμα τῶν ἀποστόλων überliefert waren, oder auch den Namen einzelner

1) a. a. O. S. 365 f.

Apostel (und Apostelschüler) an der Stirn trugen. Wenn ich nun weiter angenommen habe, dass jene pseudopetrinischen Kerygmen, die in Cäsarea schlossen, nur einen Theil des ältesten, in den *πράξεις Πέτρου* umfassten Stoffes behandelten, so kann ich mich auch hierfür auf analoge Erscheinungen in den apokryphen Apostelgeschichten, z. B. auf die verschiedenen Bearbeitungen der *πράξεις Φιλίππου*, der *πράξεις Ιωάννου* u. s. w. berufen, unter denen ebenfalls nicht alle den gesamten Stoff umspannen, einige vielmehr sich auf die besondere Behandlung eines Ausschnittes des Ganzen beschränkten. Die von mir geäußerte kritische Ansicht ist mithin nicht etwa ins Blaue hingeworfen, sondern stützt sich auf die Beobachtung verwandter Erscheinungen, wie sie uns gerade in dieser Gattung von Schriftwerken vielfach begegnen.

Mögen nun aber jene antignostischen Kerygmen, die mit der Disputation in Cäsarea und dem Ausblicke auf Rom schlossen, eine Uebersetzung antipaulinischer Kerygmen sein oder nicht, jedenfalls behandelten sie nur einen Theil des Stoffes. Auch die in den späteren Büchern der Recognitionen und im 17. Buche der Homilien aufbehaltenen Stücke, welche sich auf die Christusvision in Damaskus, die Reise von Cäsarea nach den phönikischen Küstenstädten und den Streit in Antiochia beziehen, sind Bestandtheile der alten Simonsage, deren Spuren uns schon in der kanonischen Apostelgeschichte begegnen. Alle diese Stücke müssen aber ursprünglich ein Ganzes gebildet haben; und wenn es wahr wäre, was Hilgenfeld von den alten Kerygmen behauptet¹⁾, dass dieselben mit Cäsarea noch gar nichts zu thun hätten, so müssten wir nur um so mehr auf eine noch ältere Grundschrift zurückgehen. Indessen stützt sich jene Behauptung ja lediglich auf den Umstand, dass das alte Fragment *Recogn. I. 71* mit der Reise nach Damaskus abbricht. Da dasselbe aber deutlich auf weitere Erzählungen hinweist, so ist gar nicht abzusehen, warum es den „verhassten Menschen“

1) Zeitschr. f. wiss. Theol. 1872 S. 364. 367.

nicht auch nach Cäsarea gebracht haben dürfe. Auch der Umstand, dass Paulus in dem uns erhaltenen Stücke immer nur als *ἐχθρὸς ἀνθρώπου* bezeichnet wird, schliesst seine Identität mit dem Magier um so weniger aus, da jenes Fragment ja nur von dem Auftreten des Paulus vor seiner Bekehrung handelt, also noch keine Gelegenheit hatte, ihn als Pseudapostel, Irrlehrer und Magier, mit Einem Worte als den falschen Simon, den Doppelgänger des Simon Petrus einzuführen.

Bevor wir weiter gehen, fassen wir noch einmal die gewonnenen Ergebnisse zusammen. Wir haben die Spuren einer alten ebionitischen Schrift entdeckt, die immerhin in das erste christliche Jahrhundert hinaufreichen mag. Dieselbe schilderte die Thaten und Streitreden des Petrus, als des wahren Apostels Jesu Christi. Sein Widersacher ist kein Anderer als Paulus, der uns zuerst als Christenverfolger, darnach unter der Maske des Simon als falscher Apostel begegnet, und von dessen Lebensgange ein vollständiges Zerrbild entworfen wird. Diese Schrift schliesst in der in der clementinischen Literatur zu Grunde gelegten Gestalt mit der Reise Simons von Cäsarea nach Rom, wohin der wahre Apostel Petrus ihm nachzufolgen sich anschickt. Eine Ueberarbeitung eines Theiles dieser Schrift liegt in den antignostischen Kerygmen vor, deren Inhaltsverzeichniss uns *Recogn. III, 75* erhalten ist: in ihnen spielt Simon bereits die Rolle eines Urtypus der gnostischen Ketzerei. Eine unter Mitbenutzung der ältesten Schrift entstandene Fortsetzung schilderte dann die Reisen des Petrus ins Heidenland, von Cäsarea bis Antiochia; Simon ist hier Repräsentant des Heidenthums überhaupt, wogegen die antignostische Polemik zurücktritt. In diese Fortsetzung, die *περίοδοι Πέτρου*, ist der clementinische Familienroman eingetragen, der uns bereits in die Zeiten des antoninischen Kaiserhauses herabführt. Diese pseudoclementinische Schrift (die Anagnorismen) ist uns in zwei jüngern Redactionen, den jetzigen Recognitionen und den clementinischen Homilien erhalten. Für die Abfassungszeit der clementinischen Anagnorismen ist die Regierung

des Antoninus Pius terminus a quo; da aber die antignostischen Kerygmen, die nach dem darin vorausgesetzten Stande der Häresieen frühestens c. 140 verfasst sein werden, in den Anagnorismen bereits verarbeitet sind, so darf man für letztere im äussersten Falle bis in die mittleren Jahre des ersten Antoninus hinaufgehen; sie können aber ebenso gut noch etwas jünger sein. Weiter in die Frage nach der Abfassungszeit der verschiedenen Bestandtheile dieser Literatur einzugehen, ist für unsere gegenwärtigen Zwecke überflüssig.

Wichtiger ist für uns das gewonnene Ergebniss über die Ursprünge der römischen Petrussage. Die Flucht des Simon von Cäsarea nach Rom ist in der nachgewiesenen Grundschrift offenbar schon mit der Romreise des Petrus in Verbindung gebracht; denn wenn letztere (abgesehen von dem späteren Briefe des Clemens an Jakobus) auch nicht ausdrücklich erzählt, sondern nur wiederholt in Aussicht gestellt wird, so kann doch kein Zweifel daran bestehen, dass hier schon Bezug auf die römische Petrus-Simonsage genommen ist. Dieselbe ist nicht, wie uns Hilgenfeld jetzt im Widerspruche mit seiner eigenen früheren Ansicht überreden möchte, erst in die allerletzte Redaction unserer Recognitionen „zu guter Letzt“ oberflächlich hineingetragen, sondern findet sich bereits in den allerältesten Schichten dieser Literatur. Wenn also Hilgenfeld Recht hat, mit der Grundschrift noch bis ins erste Jahrhundert hinaufzugehn, so ist diese Sage unter den Judenchristen bereits zu einer Zeit verbreitet gewesen, in welcher die paulinischen Christen noch gar nichts von einer römischen Wirksamkeit des Petrus gewusst haben. Von dem jetzt gewonnenen Standorte aus möge man nochmals den Werth des testimoniums e silentio ermessen, welches man aus Justins grösserer Apologie gegen das Alterthum der ebionitischen Petrus-Simonsage zu gewinnen sucht. Mag man nun mit der Abfassung jener alten Grundschrift (der *πράξις Πέτρου*) noch bis ins 1. Jahrh. hinaufgehen oder nicht, jedenfalls ist sie noch vor dem Auftreten der gnostischen Häresieen geschrieben, hat also

als Justin seine Apologie verfasste, längst existirt. Im Gegentheile setzt Justin bereits die antignostische Umbildung der antipaulinischen Simonsage voraus. Der Simon aber, welcher von Cäsarea nach Rom reist, ist ursprünglich nicht der Urtypus der Gnostiker, sondern ein Zerrbild des Paulus.

Nach dem Allen hat man nun aber durchaus kein Recht, die Sage von dem römischen Conflict des Simon mit Petrus, sei es nun mit Uhlhorn¹⁾, dessen Ansicht Delitzsch²⁾ auch hier einfach repetirt, für eine römische Nachbildung der syrischen Sage, sei es mit dem jetzigen Hilgenfeld für „eine römische Fortbildung des Simon Magus der Apostelgeschichte“ zu erklären. Wird die Romreise der beiden Gegner schon in den ältesten Schichten vorausgesetzt, aus denen die pseudoclementinische Literatur allmählich erwuchs, so wird es wohl auch hier bei Hilgenfeld's früherem Urtheile sein Bewenden behalten, dass die apostolischen Constitutionen, welche den Simon unmittelbar von Cäsarea nach Rom entfliehen und dort von Petrus besiegt werden lassen (VI, 7—9), eine ältere Darstellung vor sich hatten, als diejenige ist, die in unseren heutigen Recognitionen zu Grunde liegt. Nun will ich nicht wiederholen, was längst von Hilgenfeld ausgeführt worden ist, dass der gegenwärtige Text der Constitutionen an der Stelle, welche zuerst der Disputation in Cäsarea, sodann des römischen Conflictes gedenkt, bereits mehrfache Interpolationen erfahren hat, darunter einen Zusatz, der schon des Paulus Erwähnung thut.³⁾ Nur nebenher mache ich auf die chronologische Bedeutung dieser Beobachtung aufmerksam. Denn wenn die sechs ersten Bücher der Constitutionen ihre gegenwärtige Gestalt etwa gegen Ende des 3. Jahrh. erhalten haben, so bestätigt sich hierdurch, dass auch sie schon auf einem älteren Texte beruhen, der gerade an der fraglichen Stelle sich noch

1) a. a. O. S. 379.

2) a. a. O. S. 257 f.

3) Hilgenfeld, clement. Recognitionen S. 102 flg.

herstellen lässt. Indessen bedürfen wir dieses Zeugnisses nicht, da wie bereits früher bemerkt wurde, schon das Syntagma Hippolyt's gegen 200 u. Z. und etwa 40 Jahre früher die Acten des Petrus und Paulus von dem römischen Nachspiel der syrischen Kämpfe und dem elenden Untergange des Magiers Kunde haben.

Es fragt sich daher nur noch, ob auch dieser zweite Act des Drama's in Rom, der mit dem verunglückten Flugversuche des Simon und dem Märtyrertode des Petrus schliesst, bereits der ursprünglichen ebionitischen Sage angehört habe oder nicht. Diese Frage ist allerdings damit noch nicht völlig entschieden, dass ja die römische Reise der beiden Gegner selbst, wie gezeigt wurde, zu dem ältesten Grundstocke der Sage gehört. Denn es bliebe die Möglichkeit offen, dass wenigstens die nähere Ausführung der Erzählung auf späterer Ausschmückung beruhte, und erst um die Mitte des 2. Jahrh., vielleicht gar schon in katholischen Kreisen entstanden wäre.

Speciell bei den Constitutionen lasse ich die Möglichkeit gelten, dass dieselben ihren Bericht der syrischen und der römischen Kämpfe aus zwei verschiedenen Quellen geschöpft haben. So wenig Empfehlendes diese Annahme an und für sich auch hat, so hält es doch schwer, einen bestimmten Gegenbeweis anzutreten. Nur muss ich der Behauptung von Uhlhorn¹⁾ widersprechen, welche auch Delitzsch²⁾ wieder sich angeeignet hat, „die Art der Vereinigung“ beider Sagen zeige, „dass sie nicht auf einem Stamme erwachsen sind.“ Dies soll aus der Weglassung aller chronologischen Daten erhellen, „da die vorhandenen einer Vereinigung hinderlich waren.“ Ich glaube aber trotz aller neueren Einreden daran festhalten zu dürfen, dass die ursprünglichen chronologischen Data einer solchen „Vereinigung“ durchaus nicht im Wege standen.

Die Entscheidung muss die Kritik der Acten des Petrus und Paulus bringen, welchen freilich auch

1) a. a. O. S. 379 f.

2) a. a. O. S. 257 f.

Hilgenfeld wieder¹⁾ nach dem Vorgange Uhlhorn's²⁾ ein Zeugniß gegen die ursprüngliche Zusammengehörigkeit der syrischen und der römischen Sage zu entlocken weiss. Hier kann ich nun aber nicht umhin, mich über die Leichtigkeit zu verwundern, mit welcher die Gegner, Hilgenfeld voran, über den von mir geführten Nachweis hinweggegangen sind, dass in den Acten eine ältere ebionitische Schrift überarbeitet sei, welche statt der beiden grossen Apostel lediglich den Petrus mit Simon kämpfen lässt, unter der Maske des Simon aber ganz ebenso wie in den Clementinen den Paulus darstellt. Die Wichtigkeit dieses Beweises für die ganze Frage hat Holtzmann³⁾ treffend hervorgehoben. „Wenn es richtig ist, dass schliesslich auch der Simon der Acta Pauli, wiewohl ihm Paulus selbst entgegentritt, noch die Züge des Heidenapostels erkennen lässt, dass mithin die Uebermalung der ursprünglichen Grundlage ungenügend ausgefallen ist, indem die älteren Farben noch überall hindurchblicken, so ist allerdings auch der Nachweis dafür geliefert, dass in jeder Beziehung die antipaulinische Simonsage die Vorstufe zu der katholischen Petrussage ist, diese mithin als jener nur aufgepfropft zu betrachten, nicht aber als selbständige Grösse zu coordiniren ist. Es verschwindet somit die letzte Ausrede, kraft welcher sich auch protestantische Theologen bisher des römischen Aufenthaltes des Petrus glaubten annehmen zu sollen.“ Während nun aber eine ganze Reihe von Forschern, wie Holtzmann, Zeller, Hausrath u. A., meine Kritik der Acta Petri et Pauli als zwingend betrachten, gehen Mangold und Seyerlen darüber mit völligem Stillschweigen, Hilgenfeld und Delitzsch mit nichtssagenden Bemerkungen hinweg, und Rénan hofft, bei aller Anerkennung meiner Ergebnisse doch in der ebionitischen Sage wenigstens einen geschichtlichen Kern festhalten zu können.⁴⁾

1) Zeitschr. f. wiss. Theologie 1872 S. 370 f.

2) a. a. O. S. 380.

3) Prot. Kztg. 1871 S. 1100 flg.

4) Der Antichrist. Deutsche Ausgabe S. 442.

Ich will nun den von mir geführten Nachweis nicht in seinen Einzelheiten wiederholen. Er beruht auf einer doppelten Beobachtung. Erstens, in dem ganzen Abschnitte der Acten, welcher mit dem Auftreten Simons beginnt (c. 33—88) spielt Paulus nicht nur eine völlig müssige Rolle, sondern die Einführung seiner Person durchbricht an einigen Stellen geradezu den Zusammenhang. Wie auch die Ueberreste der gnostischen Acten bestätigen, hat nach der ursprünglichen Sage Petrus allein mit dem Magier gekämpft, die Figur des Paulus ist ganz oberflächlich hineingezeichnet.¹⁾ Aus diesem Thatbestande erklärt sich weiter die auf die gnostischen Acten zurückgehende Tradition, dass beide Apostel nicht zu gleicher Zeit das Martyrium gelitten haben, sondern dass Paulus erst nach dem Tode des Petrus nach Rom gekommen sei. Zweitens, der Simon der Acten, der hiernach ursprünglich nicht von Petrus und Paulus, sondern von Petrus allein bekämpft wurde, trägt trotz der katholischen Uebermalung noch deutlich die Züge des Paulus. Es kommt hier namentlich die Erörterung über die Beschneidung, c. 63—66 in Betracht, in welcher Petrus als Vertheidiger, Simon als Gegner der Beschneidung erscheint. Obwohl selbst beschneitten, weil er, wie Petrus ihm vorwirft, um die Seelen zu täuschen den Juden erheuchelte, hat Simon Beschneittene überliefert und sie verurtheilen und tödten lassen. Wie dieser Zug handgreiflich auf Paulus zurückweist (Act. 8, 3 vgl. 9, 1 ff. Recogn. I, 70. 71), so ist wieder nur Paulus gemeint, wenn Simon von der Beschneidung erklärt, sie sei früher von Gott geordnet gewesen, jetzt aber sei sie aufgehoben; und ebenso ist kein Anderer als Paulus der *ἐχθρός*, welcher von Neid und Eifersucht gegen die wahren Apostel Christi entbrennt (vgl. Recogn. I, 70). Es kommt endlich hinzu, dass auch die Erzählung selbst auf die Geschichte des Paulus Bezug nimmt, wie sich namentlich

1) Ganz dieselbe Erscheinung wiederholt sich auch in dem Texte der Pseudo-Hegesippos de excid. Hieros. III, 2 vgl. meine Petrussage S. 144.

an der angeblichen Enthauptung des Simon zeigt, einer hoshafften Persifflage der Hinrichtung des Heidenapostels durchs Schwert.

Man kann diese Beobachtungen wohl ignoriren, aber nicht widerlegen. Hilgenfeld setzt sich mit der kurzen Bemerkung über sie hinweg, wenn unsere Acten mit den alten *πράξεις Πέτρου καὶ Παύλου* zusammenhängen, „so werde hier Paulus neben Petrus ursprünglich sein.“ Und eben deshalb, so versichert er, könne er „nicht glauben“, „dass hinter der Maske des Simon auch hier kein Anderer als Paulus verborgen sein sollte.“¹⁾ Aber schwerlich hat Hilgenfeld sich die Tragweite der hier aufgeworfenen kritischen Frage klar gemacht. Denn anders vermöchte ich nicht zu verstehn, wie er sich der Mühe ganz überheben kann, meine eingehende Analyse der Composition jener Acten auch nur aufmerksam anzusehen, geschweige denn des Irrthums zu überführen. Die von ihm erhobene Einwendung kann nur auf einem Missverständnisse beruhn. Denn wie in aller Welt soll aus dem Zusammenhange, in welchem die uns erhaltenen Acten des Petrus und Paulus mit den alten katholischen Acten des 2. Jahrh. stehen, gefolgert werden können, dass in jenen Paulus neben Petrus ursprünglich sei? Dies kann doch nur in dem Falle folgen, dass auch schon in den alten Acten Paulus neben Petrus ursprünglich war. Aber das ist ja gerade die Frage. Hilgenfeld dagegen thut, als ob der katholische Charakter der alten Acten die Möglichkeit, dass in ihnen eine ebionitische Grundschrift überarbeitet sein könne, von vornherein ausschlosse. Und diese nicht bloß willkürliche, sondern ganz unbegreifliche Voraussetzung wird nun, als wäre sie eine ausgemachte Thatsache, zur Grundlage der weiteren Argumentation gemacht. Ohne auch nur einen Blick auf die zahlreichen für meine kritische Ansicht beigebrachten Belege zu werfen, bleibt Hilgenfeld bei der nackten Behauptung, man habe kein Recht, den Paulus „auszuweisen“; weil

1) Zeitschr. f. wiss. Theol. 1872 S. 370 f.

aber Paulus hier neben Petrus ursprünglich sein werde, so könne hier auch nicht unter der Maske des Simon Paulus verborgen sein. Und Delitzsch beruft sich seinerseits wieder auf Hilgenfeld, als ob dieser auch nur den Versuch einer Widerlegung meiner kritischen Auffassung gemacht hätte und schneidet seinerseits jede weitere Frage mit der trockenen Versicherung ab: „die den uns erhaltenen Acten Petri und Pauli zu Grunde liegende Schrift war nicht ebionitischen, sondern katholischen Charakters; in unseren Acten tritt der Magier dem Petrus und Paulus entgegen; folglich wird auch die Grundschrift petropaulinischen Charakters gewesen sein.“¹⁾ Auf bequemere Weise kann man mit den kritischen Bedenken nicht fertig werden. Sah denn Delitzsch gar nicht, dass es sich hier nicht um die Lehreigenthümlichkeit der unseren Acten zu Grunde liegenden katholischen Acten des zweiten Jahrh. handelt, deren petropaulinischen Charakter zu leugnen noch Niemandem eingefallen ist, sondern um die Frage, ob diese Acten selbst wieder auf eine noch ältere ebionitische Grundlage zurückweisen? Und wenn dies die Frage ist, welchen Sinn hat seine ganze Argumentation?

So lange also die Vertheidiger der petropaulinischen Tradition die über die Composition der Acten des Petrus und Paulus gegebenen Nachweise nicht einmal überlegen, geschweige denn widerlegen, wird es ausreichen, das Resultat meiner früheren Untersuchung nur ganz einfach wieder in Erinnerung zu bringen.

Die petropaulinischen Acten weisen also auf eine ältere ebionitische Schrift zurück, auf Acten des Petrus in Rom, in welchen der zweite Theil der Simonsage behandelt war. Sind jene nun um 160 u. Z. entstanden, so muss die Grundschrift um ein Beträchtliches älter sein. Ob nun freilich diese römischen Petrusacten mit der aufgewiesenen Urschrift der Pseudoclementinen ursprünglich ein literarisches Ganzes bildeten, wird sich bei dem

1) a. a. O. S. 259 ff.

gegenwärtigen Stande unserer Hilfsmittel nicht mehr sicher erweisen lassen. Die palästinensisch-syrische Simonsage lässt sich immerhin noch etwas höher hinaufverfolgen als die römische. Aber gesetzt auch, es hätten ursprünglich verschiedene *πράξεις Πέτρου* existirt, syrische und römische, wie sich ja auch noch, unabhängig von beiden die Reste von pontischen Petrusacten erhalten haben, so hängt wenigstens die syrische Legende von vornherein mit der römischen zusammen. Wie jene ihren Simon-Paulus, nachdem ihn Petrus in Cäsarea besiegt hat, von dort nach Rom reisen lässt, um in der Welthauptstadt zu neuen Ehren zu gelangen, so weisen umgekehrt die römischen Petrusacten (c. 49) auf die früheren Kämpfe „in Judäa und in ganz Palästina und in Cäsarea“ zurück. Damit stimmt, dass auch schon die syrische Legende auf des Petrus römische Wirksamkeit hindeutet, und voraussetzt, dass der Apostel auch bis in die Welthauptstadt den Fußstapfen seines Gegners nachfolgen müsse. Und wenn anders der Sinn der Simonsage richtig gedeutet ist, so war der römische Schlussact für das Zerrbild des Heidenapostels gar nicht zu entbehren. Wenn nun die katholischen Peter-Pauls-Acten um 160 u. Z. den römischen Conflict des Petrus mit dem Magier und das schmähliche Ende des Letzteren aus der antipaulinischen Sage herübernahmen und nur im petropaulinischen Interesse umbildeten, so bleibt es trotz aller Widerrede dabei, dass die ebionitische Sage von den Kämpfen des Petrus und Simon in Rom die ältere ist, die katholische Sage von dem vereinten Wirken des Petrus und Paulus in Rom ihr jüngeres Nachbild. Selbst wenn es also möglich wäre, die Zeugnisse für die petropaulinische Tradition bis zu den ersten Jahrzehnten des 2. Jahrh. hinauf zu verfolgen, so würden wir damit nur genöthigt werden, mit der römischen Simonsage bis ins Ende des 1. Jahrh. hinaufzugehen, also in dieselbe Zeit, in welcher auch nach Hilgenfeld die antipaulinische Sage überhaupt sich gebildet hat.

Unter diesen Umständen ist es eine völlig untergeordnete Frage, ob die chronologischen Data einerseits der

Clementinen, andererseits der Acta Petri et Pauli, der Annahme einer gemeinsamen Grundschrift im Wege stehen. Denn auch wenn die syrischen Kerygmen noch unter Tiberius, die römischen Acten erst unter Nero spielen, bleibt die Möglichkeit offen, dass diese chronologische Differenz erst in den Schriften hervorgetreten sei, welche die beiden Haupttheile der Sage gesondert behandelten. Wer die chronologische Sorglosigkeit dieser apokryphen Apostelacten berücksichtigt, wird sich an einer derartigen Verwirrung nicht stossen.

Ich muss indessen auch hier meine frühere Ansicht aufrechterhalten. Es ist richtig, dass Justin (Apol. I. 26. 56), dem Irenäus (haer. I, 23, 1) folgt, das Auftreten des Simon in Rom unter Kaiser Claudius setzt, während der clementinische Familienroman unter Tiberius spielt, die katholische Peter-Paulslegende dagegen ganz allgemein den Petrus unter Nero nach Rom kommen lässt, und übereinstimmend hiermit nicht bloß unsre acta Petri et Pauli, sondern ebenso auch noch die gnostischen Acten den Conflict des Petrus mit Simon unter Nero verlegen. Aber was aus dieser Differenz für die angebliche ursprüngliche Unabhängigkeit der römischen Simonsage von der ebionitischen Petrus-Simonsage folgen soll, gestehe ich nicht abzusehen. Zunächst fragt sich ja, ob die anti-gnostische Simonsage, deren Vorhandensein Justinus bezeugt, überhaupt unabhängig von der antipaulinischen Sage entstanden sein kann. Wenn sich uns aber im Obigen die völlige Grundlosigkeit dieser Annahme ergeben hat, so kann auch der Umstand, dass der gnostische Simon Justins in Rom unter Claudius sein Wesen treibt, nicht als Beweis gegen die Abhängigkeit der von Justin bezeugten Sagengestalt von der ebionitischen Sage verwendet worden, und man muss versuchen, die chronologische Differenz auf anderem Wege zu erklären. Nun finden wir aber bei Eusebios (h. e. II, 14 vgl. 17) und darnach bei Hieronymus (cat. viror. illustr. 1 vgl. 21) die Angabe, dass auch Petrus unter Claudius nach Rom gekommen sei. Es wäre natürlich an sich recht wohl möglich, dass

hier eine spätere Combination der Traditionen über die römische Wirksamkeit des Magiers unter Claudius und über den Aufenthalt des Petrus in Rom vorläge. Wenn aber Delitzsch¹⁾ diese Combination aus dem Interesse des Eusebios und Hieronymus ableitet, „ein 20- oder 25jähriges Episkopat Petri in Rom herauszubekommen“, so hat er gar nicht bedacht, dass die Tradition über ein 20 oder 25jähriges römisches Episkopat des Petrus ja weit älter als Eusebios ist, dass ihr Vorhandensein sich bis ins Jahr 235 zurückverfolgen lässt, wahrscheinlich aber bis ins 2. Jahrh. hinaufreicht²⁾, und dass sie, um überhaupt begreiflich zu sein, ja bereits eine irgendwie mit ihr vereinbare Chronologie der römischen Wirksamkeit des Petrus voraussetzt. Er hat ferner nicht bedacht, dass Eusebios ja ein derartiges „Interesse“, wie Delitzsch es nahezu als selbstverständlich betrachtet, mit keiner Silbe verräth, dass er vielmehr an der zweiten Stelle, an welcher er das Auftreten des Petrus in Rom ebenfalls unter Claudius setzt (h. e. II, 17), bei Erwähnung der angeblichen Zusammenkunft des Apostelfürsten mit Philo, sich ausdrücklich auf eine bereits vorgefundene Tradition (*λόγος ἔχει*) beruft. Es ist also dem wirklichen Sachverhalte nicht gemäss, wenn auch Hilgenfeld³⁾, und nach ihm Seyerlen⁴⁾ behaupten. „erst Eusebios“ lasse den Petrus unter Claudius nach Rom kommen. Statt dessen fragen wir besser, wie sich denn überhaupt jene Rechnung eines fünf- undzwanzigjährigen römischen Episkopates des Petrus erklärt, welche schon Hippolytos im Jahre 235 vorgefunden haben muss, und welche in die meisten jüngern Kataloge, in den des Furius Dionysius Philocalus vom Jahre 354, ebenso wie in die beiden von Eusebios und in einen von Hieronymus benutzten⁵⁾ übergegangen ist. Der Chronograph vom Jahre 354 hat diese 25 Jahre vom Jahre 29 u. Z.,

1) a. a. O. S. 219 flg.

2) Vgl. meine Chronologie der römischen Bischöfe S. 162 flg.

3) a. a. O. S. 366.

4) a. a. O. S. 54.

5) Vgl. meine Chronologie der römischen Bischöfe S. 38 flg. 143.

dem nach der voreusebianischen Chronologie feststehenden Jahre der Passion Christi gezählt, und kam so, indem er das folgende Jahr 30 als das erste des Petrus zu zählen begann, bis zum Jahre 54 n. Chr., dem ersten Jahre des Nero, als dem Todesjahre des Apostelfürsten herab. Bei dieser Rechnung ist die Voraussetzung die, dass Petrus unmittelbar von dem auferstandenen Christus in sein Bischofsamt eingesetzt wurde; die Dauer seiner Amtsführung aber würde sich von der Regierung des Tiberius über die Kaiserzeiten des Gajus und Claudius erstrecken. Indessen kann dies schon darum nicht die in der römischen Kirche herkömmliche Rechnung gewesen sein, weil die Tradition dieser Kirche wohl schon seit Mitte des 2. Jahrh. den Märtyrertod des Apostels in die neronische Christenverfolgung setzte. Rechnet man nun von der neronischen Christenverfolgung, also nach richtiger Chronologie vom Jahre 64 u. Z. zurück, so würde das römische Antrittsjahr des Petrus noch unter die Regierung des Gajus fallen. Aber die Rechnung schwankt; so setzt z. B. Eusebios die neronische Verfolgung erst ins Jahr 67 u. Z., also volle drei Jahre zu spät. — Bedenken wir nun weiter, dass nach der in der katholischen Predigt des Petrus bezeugten Tradition die Apostel zwölf Jahre lang in Jerusalem verweilten, bis sie in die ihnen zugewiesenen Heidenländer reisten, so wird die älteste Berechnung folgende gewesen sein: Christi Passion, im 15. Jahre des Tiberius, duobus Geminis consulibus, 29 n. Chr.; darnach ein zwölfjähriger Aufenthalt der Apostel in Jerusalem bis zum ersten Jahre des Claudius, 29—41 n. Chr.; endlich fünfundzwanzig römische Bischofsjahre, 41—66 u. Z.¹⁾ Wie dem aber auch sei, jedenfalls konnte der gelehrte römische Presbyter, welcher zu Ende des 2. Jahrh. den Archetyp aller späteren Bischofskataloge zusammenstellte, dem Petrus unmöglich eine fünfundzwanzigjährige römische Wirksamkeit leihen,

1) Die syrische „Predigt des Simon Kepha in der Stadt Rom“ lässt den Petrus im 3. Jahre des Claudius von Antiochia nach Rom kommen und dort 25 Jahre lang Bischof sein.

hätte er nicht die Tradition, dass der Apostelfürst schon unter Claudius in Rom war, bereits vorgefunden. Dass dieselbe sich erst auf Grund der Angabe Justins über die römische Zeit des Magiers gebildet habe, als Combination der katholischen Peter-Paulssage mit der antignostischen Simonssage, hat sehr wenig Wahrscheinlichkeit. Weit näher liegt es, hier auf die von der Apostelgeschichte an die Hand gegebenen Data (Act. 11, 28 vgl. 12, 17) zurückzugehen, von denen das Eine die Zeit des Claudius, das Andere, leicht damit combinirte, die Reise des Petrus von Jerusalem „an einen anderen Ort“ (ἐξελθὼν ἐπορεύθη εἰς ἕτερον τόπον) darbot. Dabei wird zu beachten sein, dass beide Stellen den Abschnitten der Apostelgeschichte angehören, für welche man eine alte judenchristliche Quelle mutmassen darf. Dass die Zeit des Claudius für Petrus in Rom erst aus einer ursprünglich den Magier betreffenden Angabe abstrahirt sein solle, ist auch darum wenig glaubhaft, weil bei einmal bemerkter Differenz der Chronologie es doch näher lag, den Magier nach Petrus, statt den Petrus nach dem Magier sich richten zu lassen, wie denn in der That schon die Acten des Petrus und Paulus und nach ihnen die Späteren zum grossen Theil den römischen Conflict zwischen Petrus und Simon nicht unter Claudius, sondern unter Nero verlegen.¹⁾ Ueberdies, wenn wirklich, wie gezeigt wurde, unter der Maske des Magiers Paulus verborgen ist, so begreift man nicht, wie die Sage gerade für Simons römisches Wirken auf die Zeit des Claudius gekommen wäre, wenn dieses sich nicht durch eine ursprünglich auf Petrus bezügliche Angabe erklärte. Endlich scheint für die Unabhängigkeit des in Frage stehenden Datums von einer lediglich die Zeit des Magiers betreffenden Tradition auch die Stelle Eus. h. e. II, 17 zu sprechen, wo auch das Zusammentreffen des Petrus mit Philo, unter ausdrücklicher Berufung auf die Ueberlieferung, in die Zeit des Claudius versetzt wird. Bekanntlich fällt aber die römische Reise Philo's nicht unter Claudius, sondern

1) So auch Philaster haer. 29. Sulpic. Severus chron. II, 28.

schon unter seinen Vorgänger Gajus: also wird, um ihn noch mit Petrus verkehren lassen zu können, sein römischer Aufenthalt bis in die Zeit des Claudius erstreckt.

Nach dem Allen wird zwar keine Gewissheit, aber doch eine nicht geringe Wahrscheinlichkeit dafür erreicht, dass nicht die Tradition über die Romreise des Petrus unter Claudius von der Tradition über Simons römisches Wirken unter demselben Kaiser, sondern umgekehrt diese von jener abhängig sei. Eine immerhin unsichere Spur, dass die älteste judenchristliche Petruslegende in der Zeit des Claudius spielt, habe ich endlich in dem merkwürdigen Umstande zu finden geglaubt, dass der in die katholischen Peter-Pauls-Acten c. 39—47 aufgenommene Bericht des Pilatus auffälligerweise nicht an Tiberius, sondern an Claudius gerichtet ist (Petrussage S. 84 flg.). Diese seltsame Adresse glaubte ich nur durch die Annahme erklären zu können, dass sie, sei es unwillkürlich, sei es mit Absicht, durch die überlieferte Zeitbestimmung für den römischen Conflict des Petrus mit dem Magier beeinflusst sei. Ich gebe zu, dass diese Vermuthung sich nicht näher beweisen lässt. Wenn aber Hilgenfeld den Spiess umkehrt, indem er diese Adresse aus der seit Justinus „gangbaren“ römischen Ueberlieferung über den Magier Simon erklärt¹⁾, so vermisste ich hier den logischen Zusammenhang zwischen der zu erklärenden Thatsache und dem beigebrachten Erklärungsgrunde. Und wenn Hilgenfeld zwar die Spuren „verschiedener Bestandtheile“ unserer katholischen Peter-Pauls-Acten nicht völlig verkennt, sich aber nun seinerseits anschickt, den Simon sammt dem Briefe an Claudius als spätere Zuthat auszuweisen, so müsste ein solcher Einfall, um überhaupt Berücksichtigung zu verdienen, doch wenigstens durch den Versuch einer neuen Analyse der Composition unserer Acten begründet sein. Und dabei früge sich noch immer, wenn der ganze auf die Disputation mit Simon und auf dessen verunglückte Himmelfahrt bezügliche Abschnitt (c. 33—80) ausgeschieden,

1) Zeitschr. f. wiss. Theol. 1872 S. 370 flg.

der ursprüngliche Stamm der katholischen Acten also unter einfacher Umkehrung meiner kritischen Ansicht auf den übrig bleibenden Rest c. 1—32. 80—88 beschränkt würde, ob dann nicht die von mir aufgeworfene kritische Frage von Neuem, ja dann erst recht, wiederkehrte.

Dass endlich die Zeitbestimmung für Simon in Rom, *ἐπὶ Κλαυδίου Καίσαρος*, die uns bei Justin und Irenäus begegnet, auf keinen Fall aus unsern Clementinen entlehnt sei, weder aus den Recognitionen noch aus den Homilien, ist freilich eine Bemerkung von ganz unbestreitbarer Wahrheit.¹⁾ Nur ist damit der von mir versuchte Nachweis nicht widerlegt, dass die Verlegung der syrischen Kämpfe des Petrus und Simon in die Zeit des Tiberius erst auf Rechnung der clementinischen Uebersarbeitung und nicht der petrinischen Grundschrift komme. Ich weise nur auf den Widerspruch hin, in welchen die clementinische Uebersarbeitung mit der Chronologie der Grundschrift geräth. Nach jener kommt die Kunde von Jesu Auftreten in Judäa unter der Regierung des Kaisers Tiberius auch nach Rom, noch in demselben Frühling, in welchem Jesus zu lehren begonnen hat; noch im Herbst desselben Jahres tritt in Rom ein Schüler Jesu mit der Botschaft von der Erscheinung des Sohnes Gottes auf und veranlasst den Clemens zu dem Entschlusse, nach Judäa zu reisen. Die Ordnung seiner Angelegenheiten verursacht indessen einen längeren Aufenthalt; als er sich endlich eingeschifft hat, wird er durch widrige Winde nach Alexandria verschlagen, wo er den Barnabas kennen lernt, der gerade im Begriffe steht, nach Judäa zu einem Feste zu reisen. Einige Tage später macht auch Clemens eben dahin sich auf, landet nach 15 Tagen in Cäsarea und trifft hier mit Petrus zusammen, der gerade mit dem Magier Simon disputiren will (Hom. I, 6—15). Die öffentliche Lehrthätigkeit Jesu ist nach herkömmlicher Rechnung auf ein Jahr veranschlagt; die mehrfachen Verzögerungen der Reise dienen wahrscheinlich dem Zwecke, jenes Jahr inzwischen ablaufen

1) Hilgenfeld a. a. O. S. 365.

zu lassen, so dass wir mit der Landung des Clemens in Cäsarea in das erste Jahr nach Christi Passion, d. h. ins Jahr 29/30 u. Z. gelangen. Nach der Darstellung der Recognitionen (I, 6—12) würde sogar die Zusammenkunft des Clemens mit Petrus in Cäsarea noch in dasselbe Jahr (28/29 u. Z.) fallen, in welchem Jesus mit seiner Lehre hervorgetreten ist.

Dagegen sind nach *Recogn. I, 43* seit Christi Passion bis zur Zusammenkunft der 12 Apostel in Jerusalem, mit welcher die älteste Erzählung begann, schon sieben Jahre verflossen; das Jahr also, in welchem die Apostel anfangen, alle Völker zu lehren, ist das letzte Jahr des Tiberius. Bald nachher tritt der inimicus homo auf und reist nach Damaskus, um den Petrus zu suchen (*Recogn. I, 70* flg.). Unser jetziger Text lässt unmittelbar darauf die Disputation des Petrus mit dem Magier in Cäsarea folgen, bei welcher Clemens Ohrenzeuge ist. Auch so kommt schon eine Differenz von über sieben Jahren heraus. Nach der ältesten Darstellung aber lag hier, wenn anders jene Disputation den Schlusspunkt der Kämpfe in Syrien bildete, die ganze Geschichte des Simon-Paulus von seiner Bekehrung zu Damaskus bis zu seinem letzten Aufenthalte in Cäsarea dazwischen. Gesetzt aber auch, die Quelle hätte jene Disputation in den ersten Aufenthalt des Paulus in Cäsarea, bald nach seiner Bekehrung verlegt, so sind wenigstens von dem letzten Jahre des Tiberius bis zu Simon's Flucht von Cäsarea nach Rom, auch wenn man die Folge der Ereignisse noch so sehr ins Kurze zog, mehrere Jahre als verstrichen zu denken. Man kommt also für Simon's Reise nach Rom entweder in die letzte Regierungszeit des Gajus, oder in den Anfang des Claudius. Die Wahrscheinlichkeit bleibt also bestehen, dass in der That die älteste Quelle der clementinischen Literatur die Ankunft Simon's in Rom unter Claudius verlegt hat. Völlige Sicherheit ist hier natürlich nicht zu erwarten, da man nicht weiss, ob der Verfasser der Grundschrift überhaupt auf chronologische Genauigkeit gehalten oder etwa ähnlich wie der Uebersetzer *Recogn. IX, 29* das

Datum des siebenten Jahres nach der Passion für alle weiteren Erzählungen festgehalten hat.

Dennoch reicht schon das Beigebrachte aus, das hohe Alterthum der Tradition, welche den Petrus schon unter Claudius nach Rom kommen liess, zu beglaubigen. Dann aber wird es auch die wahrscheinlichste Annahme bleiben, dass erst die petropaulinische Legende den Märtyrertod des Apostels unter Nero angesetzt hat, und dass erst durch Combination beider Sagengestalten der Conflict mit dem Magier aus der Zeit des Claudius in die des Nero herabgerückt wurde. Hierdurch würde unsere kritische Auffassung der Sagenbildung noch eine letzte Bestätigung erhalten. Wie dem aber auch sei, so glaube ich im Vorstehenden wiederholt den Nachweis geliefert zu haben, dass es erst die judaistische Sage ist, welche den Petrus nach Rom bringt, um den Fusstapfen Simon's des Magiers, d. h. des Paulus, auch nach der Welthauptstadt zu folgen und den falschen Apostel auch hier zu überwinden, und dass die petropaulinische Sage nur als eine jüngere Bildung aufgefasst werden kann. Da nun aber die paulinischen Kreise an der Grenzscheide des 1. u. 2. Jahrh. von einem römischen Aufenthalte des Petrus durchaus nichts wissen, so erweist sich die römische Petrussage von Anfang bis Ende als Dichtung und es bleibt bei unserm kritischen Satze: Niemals hat der Fuss des Apostelfürsten die ewige Stadt betreten.

Zwei Glaubensphilosophen.

Von

Otto Pfleiderer.

II. Jakobi.

Jakobi wird gewöhnlich mit Hamann und Herder unter der gemeinsamen Rubrik der „Glaubensphilosophen“ zusammengestellt. Allein so sehr er mit jenen stimmt in der gemeinsamen Opposition gegen die Aufklärung und gegen den subjektiven Idealismus Kant's, so weit entfernt er sich von jenen in seinen positiven Aufstellungen. Bei Hamann wie bei Herder fliesst die Opposition gegen den Deismus der Aufklärung und Dualismus Kant's aus einem monistischen Zug ihres Denkens, wie er in Hamann's Vorliebe für das principium coincidentiae oppositorum und in Herder's Geschichtsphilosophie, welche Natur und Geist in eine Entwicklungsreihe stellt, zum bestimmten Ausdruck kommt; bei Hamann kleidet sich dieser Hang zum Monismus in religiöse Vorstellungsform, bei Herder in ästhetisch-philosophisches Gewand, bei Schelling wird er zur Spekulation, aber freilich auch noch viel zu sehr mit ästhetisch-mythologischen Elementen versetzt. Zu dieser ganzen Richtung stellt sich nun Jakobi in einen höchst eigenthümlichen Gegensatz: er theilt durchaus die Vordersätze derselben, aber perhorrescirt die Consequenzen um so schroffer, je bestimmter sie sich zur einheitlichen systematischen Weltanschauung herausbilden; er tritt jeder spekulativen Vermittlung und Abschwächung des Gegensatzes von Geist und Natur, von Freiheit und

Nothwendigkeit, von Gott und Welt mit gereiztem Pathos entgegen und stellt sich dem gegenüber wieder fest auf den Boden des Kant'schen Dualismus und hält an der schroffsten Trennung der sinnlichen und übersinnlichen Welt als an dem A und O aller Wahrheit fest. Und doch kann er die Consequenz dieser Weltanschauung ebensowenig ertragen; er will das Sein Gottes doch nicht als blosses Postulat und Problem über das Wissen hinaus und dahingestellt sein lassen, sondern will es trotz seiner völligen Jenseitigkeit doch in unmittelbarer Gewissheit wissen, empfinden, anschauen; und er will das Gute trotz seiner absoluten Uebernatürlichkeit doch nicht als blosses Vernunftgesetz denken, sondern ebenfalls im unmittelbaren natürlichen Trieb der schönen Seele geniessen und bethätigen. So schwebt Jakobi's ganzes Denken in wunderlicher Mitte zwischen zwei Standpunkten; auf keinem kann er festen Fuss fassen und auch von keinem der beiden völlig lassen; zwischen den unvermittelten Gegensätzen der Reflexion und der ebenso unvermittelten Einheit des Gefühls, der Ahnung, des Glaubens balancirt dieser elastische Geist ruhelos hin und her; daher auch das ewige Pathos, die Aufgeregtheit, das Echauffement seines Philosophirens; daher die Neigung, seine Gedanken in Form von Dialogen, ja von ganzen Romanen darzustellen, deren Helden freilich ebenso unbefriedigte und unbefriedigende Naturen sind, die vor lauter Reflexion über ihre schönen Gefühle nie zu einem wirklich schönen Gefühl, geschweige denn zu einer gesunden kräftigen Leidenschaft, — und hinwiederum vor lauter schönseligem Empfinden und pathetischem Deklamiren nie zu einem ruhigen und klaren Denken über sich und die Welt kommen können.

Aber eben wegen dieses Janusgesichts ist die Philosophie Jakobi's nicht bloss historisch, sondern auch als Typus für unsere Zeit sehr interessant und instruktiv. Wir werden sie nach ihrer Doppelseitigkeit am besten darstellen können, wenn wir Jakobi selbst meistens in eigenen Worten seine Sache einerseits gegen Kant,

andererseits gegen die spekulative (spinozisch-schellingische) Philosophie führen lassen.

Jakobi's Polemik gegen Kant ist hauptsächlich in den beiden Schriften: „Ueber das Unternehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen“ (Werke III, 61 ff.) und „Gespräch über Idealismus und Realismus“ (W. II, 127 ff.) nebst der „Einleitung“ zu dem letzten enthalten. Als Grundgebrechen des Kant'schen Systems bezeichnet er in ersterer Schrift seine Uneinigkeit mit sich selbst gleich in der Grundlage, seine künstliche Zweideutigkeit und Chamäleonsfarbe, dass es halb apriori, halb empirisch sein, zwischen Empirismus und Idealismus in der Mitte schweben soll. Freilich eben dieser zweideutige Charakter komme ihm beim grossen Publikum sehr zu Statten. Denn etwas im Menschen widersetze sich einer absoluten Subjektivitätslehre, dem vollkommenen Idealismus, wogegen man sich leicht ergebe, wenn nur der Name des Objektiven bleibe. „Das Schaugerüst von Objektivität im Kant'schen Systeme übte den Scharfsinn seiner Bekenner, man erhielt Gelegenheit, aus widersprechenden Stellen der Kritik zu beweisen, dass Kant sich nicht widerspreche, den Idealismus durch Empirismus, den Empirismus durch Idealismus wieder gut zu machen; die Vortrefflichkeit des Systems eben in dieser Zweideutigkeit zu finden und sich überhaupt nach beliebigem Geschmack in demselben einzurichten.“ Diese Zweideutigkeit zeigt Jakobi in der zweiten der genannten Schriften sehr treffend, indem er ausführt, wie es gleich sehr unmöglich sei, ohne die Voraussetzung von äussern Gegenständen, welche Eindrücke auf die Sinne machen, in das Kant'sche System hineinzukommen, und mit dieser Voraussetzung darin zu bleiben; denn einerseits setzen die Begriffe Sinnlichkeit, Empfindung, Wahrnehmung, Eindruck ein reales Objekt, als das verursachende Woher zu jenen Wirkungen, voraus und andererseits geht dann doch die ganze Kant'sche Philosophie darauf aus zu beweisen, dass sowohl die Gegenstände als ihre Verhältnisse blosse subjektive Wesen, blosse Bestimmungen unseres eigenen Selbst und ganz und gar

nicht ausser uns vorhanden seien. „Ich frage, wie ist es möglich, die Voraussetzung von Gegenständen, welche Eindruck auf unsere Sinne machen und auf diese Weise Vorstellungen erregen, mit einem Lehrbegriff zu vereinigen, der alle Gründe, worauf diese Voraussetzung sich stützt, zunichte machen will? Man erwäge, dass nach Kant's System der Raum und alle Dinge im Raum in uns und sonst nirgendwo vorhanden sind, dass alle Veränderungen und sogar die unseres eigenen innerlichen Zustandes, wovon wir doch durch die Folge unserer Gedanken unmittelbar gewiss zu sein glauben, nur Vorstellungsarten sind und keine objektiv wirkliche Veränderung, kein solches Aufeinanderfolgen weder in uns noch ausser uns beweisen; man erwäge, dass alle Grundsätze des Verstandes nur subjektive Bedingungen ausdrücken, welche Gesetze unseres Denkens und keineswegs der Natur an sich, sondern ohne allen wahrhaft objektiven Inhalt und Gebrauch sind: man erwäge diese Punkte gehörig und besinne sich, ob man neben ihnen wohl die Voraussetzung von Gegenständen, welche Eindrücke auf unsere Sinne machen und auf diese Weise Vorstellungen zuwege bringen, könne gelten lassen? Der Bekenner des transscendentalen Idealismus muss schlechterdings jene Voraussetzung fahren lassen und darf es nicht einmal wahrscheinlich finden wollen, dass Dinge, die im transscendentalen Verstande ausser uns wären, vorhanden sind und Beziehungen auf uns haben, die wir auf irgend eine Weise wahrzunehmen im Stande sein könnten. Sobald er es nur wahrscheinlich finden, es nur von ferne glauben will, muss er mit sich selbst in unaussprechliche Widersprüche gerathen; seine Philosophie verlöre dann nicht allein alle Haltung, sondern müsste auch, was sie als ihren Hauptvorzug angibt, nämlich die Vernunft in Ruhe zu setzen, ganz und gar fahren lassen, denn diese Anmaassung hat keinen andern Grund als die durchgängige absolute Unwissenheit, welche der transscendentale Idealismus behauptet. Diese durchgängige absolute Unwissenheit würde aber alle Kraft verlieren, wenn irgend eine Vermuthung sich wider sie erheben

und auch nur den kleinsten Vortheil ihr abgewinnen könnte.“ Dieser angebliche Vorzug der absoluten Unwissenheit und Vernunftberuhigung ist also solidarisch verknüpft mit dem Verzicht auf jede objektive Wahrheitserkenntniss überhaupt und schlechthin, mit dem vollendeten Skepticismus; „der Ruhm, aller Zweifellei auf diese Art ein Ende zu machen, ist wie der Ruhm des Todes in Beziehung auf das mit dem Leben verknüpfte Ungemach.“

Ich wüsste nicht, was gegen diese Kritik von Kant's subjektivem Idealismus Triftiges einzuwenden wäre, hat doch die Geschichte der Philosophie selber ihr Recht gegeben. Ebenso zeigt Jakobi nach meiner Ansicht treffend, worin der Fehler zuletzt wurzle, darin nämlich, dass Kant vom abstrakten Subjekt aus auf das Objekt schliessen will, während in Wahrheit beide zumal und gegenseitig einander bedingend im Bewusstsein gegeben sind. „Der Gegenstand trägt ebensoviel zur Wahrnehmung des (Selbst)-Bewusstseins bei als das Bewusstsein zur Wahrnehmung des Gegenstandes. Ich erfahre, dass ich bin, und dass etwas ausser mir ist, in demselben untheilbaren Augenblick; und in diesem Augenblick leidet meine Seele vom Gegenstand nicht mehr als sie von sich selber leidet. Keine Vorstellung, kein Schluss vermittelt diese zwiefache Offenbarung. Nichts tritt in der Seele zwischen die Wahrnehmung des Wirklichen ausser ihr und des Wirklichen in ihr. Auch bei der allerersten und einfachsten Wahrnehmung müssen das Ich und das Du, inneres Bewusstsein und äusserer Gegenstand, sogleich in der Seele dasein, beides in demselben Nu, in demselben untheilbaren Augenblick, ohne vor und nach, ohne irgend eine Operation des Verstandes, ja ohne in diesem auch nur von ferne die Erzeugung des Begriffs von Ursache und Wirkung anzufangen.“ Diess ist unzweifelhaft richtig und ist für jeden subjektiven Idealismus vernichtend; werden wir uns unserer selbst und des Objekts ausser uns in einem untheilbaren Akt bewusst, so kommt dem einen so viel oder so wenig Realität zu als dem andern, und es darf also nicht das Objekt zur blossen Erscheinung im Subjekt herabgesetzt

werden, sondern entweder ist Beides, Subjekt wie Objekt, blosser Erscheinung, oder ist Beides, Objekt wie Subjekt, Realität, Ding-ansich; nur das ist konsequent gedacht; damit ist aber die Kant'sche Scheidung zwischen einer bloss subjektiven Erscheinung und einem nicht erscheinenden Objekt, einem Ding-ansich, das ein für allemal unwissbares X wäre, hinfällig geworden. — Soweit hat Jakobi also gegen Kant unzweifelhaft Recht in seiner Behauptung, dass uns die Sinne nicht blosser Erscheinung, d. h. Schein, sondern wahres Sein offenbaren, und zwar unmittelbar, nicht erst mittelst Schlusses von der Erscheinung auf ein hinter ihr verborgenes Sein.

Nur freilich ist auch das andere unzweifelhaft wahr, dass die Sinne uns das wahre Sein nicht unmittelbar in seiner reinen objektiven Wahrheit offenbaren, sondern nur gleichsam in einer Zeichensprache, die wir erst durch das verständige Denken, Prüfen, Scheiden und Verknüpfen zu entziffern haben; die Sinne geben zwar dem denkenden Verstand das ganze Material zur vollen Erkenntniss der reellen Welt, aber doch nur das Rohmaterial, dessen Bearbeitung zur wirklichen Wahrheits-erkenntniss erst Sache des vermittelten Denkens sein kann; und zwar gilt diess ebenso wie von den Wahrnehmungen der äusseren Sinne auch von denen des inneren Sinnes. Diess ist die relative Wahrheit an der Kant'schen Unterscheidung von Erscheinung und Ding-ansich; wir nehmen allerdings die Dinge nicht unmittelbar in ihrer reinen objektiven Wahrheit wahr, sondern nur so, wie sie uns vermöge unserer subjektiven Organisation erscheinen; allein in dieser Erscheinung ist ja doch die Wahrheit und das Wesen der Dinge selbst wirklich mit enthalten und kann also auch durch die Scheidekunst des denkenden Geistes ganz wohl daraus gewonnen werden. Kant übersah das Letztere und gerieth damit auf seinen einseitigen Subjektivismus, ja geradezu Skepticismus; Jakobi hingegen hatte zwar Kant gegenüber Recht in der Behauptung, dass sich uns im äussern und innern Sinn unmittelbar Realität offenbare, aber er übersah, dass diese im unmittelbaren

Bewusstsein gegebene Realität nur der Stoff zur vollen Wahrheitserkenntniss, aber nicht schon diese selbst in ihrer reinen Form sein kann. Und dieses Uebersehen war für Jakobi's ganzen Standpunkt verhängnissvoll. Daher rührt seine Geringschätzung des vermittelten Denkens, des Verstandes und der verständigen Wissenschaft; daher seine schroffe Entgegensetzung des Verstandes gegen Sinn, Gefühl, Glauben, Vernunft; daher seine Zuversicht auf die Aussagen seines unmittelbaren höheren Selbstbewusstseins, welche eines Beweises weder fähig noch bedürftig sein sollten, während sie doch in der That einer Analyse durch den denkenden Verstand ebenso fähig, als einer Prüfung auf ihren reinen Goldgehalt an Wahrheit dringend bedürftig sind.

Zunächst haben wir Jakobi noch weiter zu begleiten, in seiner Polemik gegen Kant. Hatte er gezeigt, dass die Kritik der theoretischen Vernunft auf Nihilismus hinauslaufe in Bezug auf unser Erkennen der Welt, so zeigt er weiter, dass auf dieser Basis auch die Ideen Gott, Freiheit und Unsterblichkeit trotz der gegentheiligen Verheissung der praktischen Vernunft nicht über die Bedeutung subjektiver Dichtungen hinaus zu wirklicher Objektivität gelangen können. Denn „alle Realität ist nach dem Ausspruch der kritischen Philosophie an eine mögliche Erfahrung gebunden und die Vernunftideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit beziehen sich auf keine mögliche Erfahrung. Der Verstand, welcher in seinen Categorien die Bedingung aller Erfahrung enthält, kann dieselben schlechterdings nicht auf diese praktischen Gegenstände anwenden, und die Vernunft spielt die sonderbare Rolle, dass sie als nothwendig voraussetzt, was der Verstand unmöglich heisst. Da die Vernunft nun in ihrem objektiven Gebrauch durchaus an die reinen Verstandesbegriffe gebunden ist, also auch ohne sie ihren praktischen Ideen keine objektive Möglichkeit zuschreiben kann: so wird dieser Widerspruch dahin ausgeglichen, dass die praktische Vernunft etwas theoretisch Unerweisliches nothwendig postulirt. Gibt es aber eine objektive Regeneration

unserer praktischen Ideen durch ein lückenbüssendes Postulat? Die Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit haben ja nicht einmal Anspruch auf den Rang einer blossen Hypothese! Und dennoch fordert das Kant'sche System einen Vernunftglauben an sie, dennoch soll der Mensch handeln, als gäbe es eine Zukunft, einen Gott, der das Gute belohnt! Wird der Mensch es können, sobald er nur im Geringsten zur philosophischen Selbsterkenntniss gelangt ist und alle diese Voraussetzungen als subjektive Fiktionen betrachten lernt, denen jede objektive Realität mangelt? Nur Aberglaube macht einen Traum zur Wahrheit, die Vernunft liebt keine Täuschung; so gewiss sie vernünftig ist, kann sie nichts Undenkbares denken lernen. Die Grösse des Bedürfnisses hebt nicht die Unmöglichkeit auf, gewissen Ideen objektive Existenz zu verleihen, sobald die Subjektivität derselben ausser allen Zweifel gesetzt ist. Welches schaffende Vermögen könnte in der Vernunft wohnen, wider ihre eigenen Gesetze Gott, Freiheit und Unsterblichkeit zur mehr als idealen Wahrheit zu erheben, wenn sie auch noch so dringend diese Wirklichkeit postulirt? Der Mensch steht nach Kant in einem ewigen Widerspruch zwischen seinen praktischen Postulaten und seinem Vernunftgebrauch: er kann nicht gelangen zum Erkennen jener grossen Aufgabe alles Philosophirens, einer Religion und Freiheit, nicht zum Glauben derselben, sondern besitzt an ihnen ein bloss problematisches, für etwaigen Gebrauch nützlich Ideenmagazin.“ — „Und diess wäre das ganze verheissene Resultat? Gewährt die Philosophie nichts anderes als die Einsicht in diesen Zustand, enthüllt sie das Ringen nach einer nothwendig geforderten, aber niemals gerechtfertigten Wahrheit, besitzt sie die zerstörende Kraft, alle Truggebäude niederzureissen, und entbehrt die Gewalt, etwas Festes wiederzubauen: so ist sie die ärgste Feindesgabe, ein Fegfeuer des denkenden Geistes und eine Hölle der empfindenden Menschheit! Gesteht es nur, das ganze Gerüste eurer praktischen Lehre ist Nihilismus, eine Luftsäule in Luft angesetzt und in Luft aufgelöst, eine

unmögliche Hypothese, ein undenkbares, chimärisches, lediglich subjektives Objekt, ein Gift, das den Unverständigen berauscht, den Verständigen zum Hass der Wahrheit macht, das unheilbar wirkt, weil es unter dem Schein der Arznei gegeben wird, das dem Menschen in das Tiefste und Beste seiner geistigen Natur Tod und Verwesung bringt, das ihn ausdörft zu einer kalten Mumie ohne Licht und Leben!“

Sehen wir ab von dieser exaltirten Deklamation, so lässt sich die Wahrheit dieser Kritik der Kant'schen Postulate meiner Meinung nach nicht verkennen. Dass die praktische Vernunft die objektive Realität eben derselben Ideen, welche die theoretische Vernunft als subjektive Fiktionen nachgewiesen hat, als Postulat wiederherstellen soll, das ist — man mag sagen, was man will — allerdings eine Zwiespältigkeit, die unser Denken, wenn sie ihm im Ernst zugemuthet wird, als eine widernatürliche und unerträgliche Tortur empfindet. Dazu kommt noch, worauf auch Jakobi mehrfach aufmerksam macht, dass die Kant'schen Postulate nicht einmal von seinem eigenen Standpunkt aus berechtigt sind, indem sie wesentlich darauf beruhen, dass die vorne abgewiesene Sinnlichkeit nachträglich doch noch zum Recht kommen soll, in einer jenseitigen Vergeltung durch den richtenden Gott; dass zu solchem Postulat der moralische Purist, wenn er sich selbst treu bleiben will, kein Recht hat, ist augenscheinlich.

Aber was setzt nun Jakobi diesen Kant'schen Postulaten entgegen? Der Fehler liegt nach ihm nicht im Resultat, sondern nur im Weg zu demselben, nicht in dem Begründeten, sondern in der Begründung, darin nämlich, dass Kant das Dasein Gottes überhaupt beweisen, „aus blossen Begriffen, aus einer verständigen Zusammensetzung für die philosophirende Vernunft seine Wahrheit begründen“ will. Dadurch werde Freiheit zum Gespenst, göttliche Vorsehung zum Problem. „Aber im Geiste des lebendigen Menschen sind sie kein Gespenst und kein Problem, sondern das Wahrhafteste und Ursprünglichste

alles Gedankens und aller Empfindung. Der Mensch fühlt sich über die Natur erhaben und nennt diess unbegreifliche und wunderbare Vermögen Freiheit. Ihn zieht ein geheimer Trieb zum Guten, zum Schönen, zum Edlen; die Urbilder desselben erwecken ihm eine Lust, wie sie die Welt nicht gibt, und er erblickt in ihnen eine Offenbarung des göttlichen Wesens, weil sie selbst göttlich sind. So gewiss es etwas Wahres, Schönes und Gutes gibt, so gewiss gibt es einen Gott. Zu ihm führt Alles, was über die Natur erhebt: Der Geist des Gefühls, der Geist des Gedankens, unser inwendigstes Bewusstsein. Sein Dasein beruht uns nicht auf einem Wunsch, es ist das Sicherste und Gewisseste, aus dem unser eigenes Dasein hervorging; Unsterblichkeit beruht nicht auf einem müssigen Postulat, wir fühlen sie in unserem freien Handeln und Wirken.“ „Das ist des Menschen Vernunft, dass ihm das Dasein eines Gottes offener und gewisser als das eigene ist; sie ist nicht, wo diese Offenbarung nicht ist.“ „Nur das höchste Wesen im Menschen zeugt von einem Allerhöchsten ausser ihm, der Geist in ihm allein von einem Gott.“ „Ihn unterscheidet die menschliche Seele von der Natur, wie sie, durch Freiheit über die Natur sich erhebend, sich selbst von ihr unterscheidet: durch Geistesbewusstsein wird ihr Gottesahndung.“ „Gott lebet in uns und unser Leben ist verborgen in Gott. Wäre er uns nicht auf diese Weise gegenwärtig, unmittelbar gegenwärtig durch sein Bild in unserem innigsten Selbst: was ausser ihm sollte uns ihn kund thun? Nach Gottes Bild geschaffen, Gott in uns und über uns, Urbild und Abbild, getrennt und doch in unzertrennlicher Verbindung: das ist die Kunde, die wir von ihm haben und die einzig mögliche, damit offenbart sich Gott dem Menschen lebendig, fortgehend und für alle Zeiten. Wie der Mensch sich selbst fühlt und bildet, so stellt er sich, nur mächtiger, die Gottheit vor. Darum ist zu allen Zeiten die Religion der Menschen wie ihre Tugend, wie ihr sittlicher Zustand beschaffen gewesen. Den Gott haben wir, der in uns Mensch wurde, und einen andern

zu erkennen ist nicht möglich. Der Vorwurf, es würde auf diese Weise ein Gott nur erdichtet, wäre mehr als ungerecht. Und wie sollte denn der Nichterdichtete beschaffen, woran erkennbar sein als der allein Wahre?“

Das edle Gefühl und warme Pathos, das aus diesen und vielen ähnlichen Reden uns anspricht, kann uns doch die Unklarheit des Gedankens nicht verbergen. Wir sind uns, sagt Jakobi, in unserem inneren Sinne, in unserem Geistesgefühl, in unserer Vernunft (das sind ihm Wechselbegriffe) unmittelbar bewusst unserer Freiheit als der Unabhängigkeit von der Natur und selbstthätigen Erhebung über ihre Antriebe, mit der Freiheit auch des Triebs zum Guten und Edlen, der Bestimmung und Fähigkeit zur Tugend, — also auch Gottes und der Unsterblichkeit. Wie so diess „also?“ Ist demnach wirklich das Bewusstsein Gottes und der Unsterblichkeit ganz unmittelbar identisch mit dem Bewusstsein unserer Freiheit und unserer sittlichen Idee? Dann wäre ja wohl der Schluss kaum zu umgehen, dass die Gottes- und Unsterblichkeitsidee nur eine andere Form sei für die sittliche Idee des Menschen und dass sie ihre Wahrheit zwar allerdings unmittelbar in dieser, aber auch nur in dieser und nirgends sonst habe. Diess scheint, wie gesagt, der unvermeidliche Schluss zu sein, sobald wir mit der ausschliesslichen Unmittelbarkeit des Gottesbewusstseins, welche keine denkende Vermittelung erträgt und bedarf, vollen und strengen Ernst machen. Allein Jakobi's Meinung ist diess so wenig, dass ihm vielmehr das Dasein Gottes als einer freien Persönlichkeit über dem Menschen und ausser der Welt, als der äusseren freien Ursache der Welt, eine wesentliche Bestimmung seines Gottesbewusstseins ist. Wie sollten wir denn aber von unserem Persönlichkeitsbewusstsein aus auf das Wissen von einer ausserweltlichen göttlichen Persönlichkeit anders kommen können als durch einen Schluss von der Wirkung auf die Ursache? Ein solcher Schluss aber ist immer Sache des vermittelten Denkens und seine Bündigkeit, seine Beweiskraft beruht auf logischer Evidenz und keineswegs auf unmittelbarer Gefühlsgewissheit. Gehen

wir aber einmal aus dem unklaren Gebiet des Unmittelbaren auf das des Denkens über, so lassen sich dann auch nicht länger die Fragen unterdrücken: wie wir uns das Persönlichsein Gottes mit seiner Unendlichkeit zu reimen, wie seine Freiheit im Verhältniss zur Nothwendigkeit der Natur sowohl als zu unserer Freiheit zu denken haben? Es würde sich dabei alsbald zeigen, dass unser Freisein und das Freisein Gottes in dem Sinn, wie es Jakobi sich denkt, so wenig zur unmittelbaren Einheit eines und desselben Gedankens zusammen gehen können, dass sie vielmehr sich gegenseitig auszuschliessen scheinen, und dass jedenfalls ihr Verhältniss zu einander ein Problem des Denkens ist, an dessen Lösung die unmittelbaren Gefühlsaussagen entfernt nicht hinreichen. Freilich tauchen diese und ähnliche Fragen alle so lange nicht ernstlich auf, als man sich nur an die Seite der Gottesidee hält, wonach Gott das sittliche Ideal des Menschen ist, was für Jakobi, wie überhaupt für das populäre Bewusstsein, durchweg der Ausgangspunkt ist; sobald hingegen diesem Ideal dann auch die Wirklichkeit und Wirksamkeit als Ursache der Welt und des Menschen beigelegt wird, so ist schon die Schwelle des metaphysischen Denkens beschritten und dann wollen alle jene metaphysischen Fragen laut werden, die das Denken unerbittlich herausfordern, wie sehr man sie auch durch allerlei Deklamationen über die Undenkbarkeit des Uebersinnlichen und über die Selbstgenügsamkeit des unmittelbaren frommen Bewusstseins zu beschwichtigen versuche. Was es mit dieser Selbstgenügsamkeit auf sich hat, lehrt in der That das Beispiel Jakobi's sehr instruktiv: er stellt über Gott die bestimmtesten positiven Behauptungen auf, die wahre Knäuel von Denkschwierigkeiten in sich schliessen, und versichert uns zugleich mit der kindlichsten Unschuldsmiene, dass alles das mit dem Denken gar nichts zu schaffen habe! Was übrigens bei Jakobi so naiv zu Tage tritt, findet sich nicht bloss ebenso beim populären religiösen Bewusstsein in seiner Abneigung gegen philosophisches Denken als einen unnützen Störefried, sondern es wiederholt sich auch wesentlich

ähnlich, nur viel feiner bei Schleiermacher und seinen Schülern: Die Zurückweisung des metaphysischen Denkens ist allenthalben nur der Deckmantel, unter dessen Schutz sich dann jedesmal irgend eine bestimmte Metaphysik in einer Weise geltend macht, welche der Gefahr der Einseitigkeit um so gewisser ausgesetzt ist, je weniger sie bei ihrem Versteckspiel sich klar kontroliren lässt.

Der ausserweltliche Gott Jakobi's ist also nicht wirklich im unmittelbaren Selbstbewusstsein gegeben, sondern aus diesem durch einen versteckten Schluss von der Wirkung auf die Ursache erschlichen. Um diesem Schluss einige Kraft zu geben, müsste nun offenbar dieses Ursächlichkeitsverhältniss näher bestimmt oder doch allermindestens nachgewiesen werden, dass wir uns unser eigen Sein und das der Welt, deren Theil wir sind, nicht anders zu erklären vermögen als aus jener vorauszusetzenden Ursache. Allein Jakobi lässt sich darauf nicht ein, sondern erklärt, dass Welt und Mensch unter theistischer Voraussetzung ebenso völlig unbegreiflich bleibe, wie unter pantheistischer oder naturalistischer, umgekehrt aber auch letztere nichts begreiflicher mache als erstere. Statt eines positiven und direkten Beweises für seinen Theismus beschränkt er sich also auf die indirekte Unterstützung desselben mittelst des Nachweises, dass ja auch der Gegner doch nichts Besseres wisse. Freilich wenn auch diese Nachweisung als völlig gelungen und die Kritik des spinozisch-schellingischen Pantheismus als ebenso schlagend wie die des Kant'schen Dualismus erfunden würde, bliebe dann immer noch die Frage, ob es denn nun ausser diesem Pantheismus und dem Jakobi'schen Theismus nicht auch noch andere mögliche Ansichten gebe? Und da diese Frage nicht wohl sich verneinen lassen wird, so bleibt Jakobi's Glaube ein grundloser, rein subjektiver, der statt der objektiven Gründe nur subjektive Versicherung, das Pathos des Herzens für sich hat. Und auch dieses verliert für den wissenschaftlichen Denker allen Anspruch auf theoretische Beachtung, sobald sich zeigen lässt, dass das eigentliche Objekt und Motiv desselben ein praktisches

Ideal ist, das völlig dasselbe bleibt, wie es sich auch mit seiner metaphysischen Existenzmöglichkeit verhalte.

Das schon erwähnte Gespräch über Idealismus und Realismus schliesst mit folgenden bezeichnenden Sätzen: „Wenn man uns also fragt, ob wir, Freiheit und Vorsehung, eine Intelligenz am Anfange, mit einem Wort einen schöpferischen Gott voraussetzend, das Dasein des vor uns sich bewegenden Weltalls besser begreifen, als wenn wir eben dieses Weltall denken nicht als ein Werk, sondern als ewiges ohne Anfang und Ende in sich kreisendes Wesen, das als *natura naturans* ohne Selbstbewusstsein, ohne Verstand und Wille ist, als *natura naturata* aber voll selbstbewusster, verständiger, nach Begriffen sich bestimmender Wesen, deren keines doch ein absolut höchster Geist sein und je werden kann: so antworten wir ein entschiedenes Nein. Das aber begreifen wir vollkommen, dass Vorsehung und Freiheit, wenn sie nicht waren am Anfang, dann auch überall nicht sind, mithin der Mensch von seinem Geist, Herzen und Gewissen, die ihm diese Begriffe als die wahrhaftesten aufdringen, nur getäuscht werde. Ein Märchen, eine Lüge wäre dann der Mensch; ein Märchen, eine Lüge des Menschen Gott — der Gott des Sokrates und Plato, der Gott der Christen!“ (Hier lässt sich der Verfasser von seinem Pathos zu unbesonnenen Deklamationen fortreissen; ist der Gottesglaube nach Jakobi ein Ausfluss des Bewusstseins unserer Freiheit und sittlichen Bestimmung, so kann die Wahrheit dieses Bewusstseins doch nicht abhängig sein von einer bestimmten Fassung jenes Glaubens; und zudem ist doch wohl auch der Gott der Christen nicht so ohne Weiteres identisch mit dem Gott des Sokrates und Plato!) Näher handelt hiervon die bedeutendste von Jakobi's Schriften: „Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung“, aus welcher schon in Obigem mehrfach citirt wurde. Hier heisst es, es sei gleich unmöglich, die Natur als ein selbständiges Sein und Wesen aus sich selbst zu erklären, und im Gegentheil darzuthun, dass sie ein Werk und nicht Gott, nicht Schöpfer und Geschöpf zugleich, nicht in Wahrheit

das alleinige Wesen sei. „Der Schluss aus der Unergründlichkeit der Natur auf eine Ursache ausser ihr, welche sie hervorgebracht und angefangen haben müsse, war, ist und bleibt ein fehlerhafter, philosophisch nicht zu rechtfertigender Schluss. Bei den mannigfachen Versuchen die gemacht worden sind, jene oder diese Unmöglichkeit philosophisch zu überwinden, haben sich die zwei entgegengesetzten Parteien der Naturalisten und Theisten immer auf einen und denselben Grundsatz, den Grundsatz des Unbedingten, so oder anders, und allemal mit gleichem Fug und Unfug berufen. Dass alles Werden nothwendig voraussetze ein Sein oder Seiendes, welches nicht geworden ist, alles Veränderliche und somit Zeitliche ein Unveränderliches Ewiges, alles Bedingte zuletzt ein nicht bedingtes Absolutes: diese Wahrheit wird als eine unmittelbare Voraussetzung der Vernunft oder als eine positive Offenbarung durch dieselbe von allen Philosophen einstimmig anerkannt und sie trennen sich nur über der Frage: ob dieses Absolute ein Grund oder ob es eine Ursache sei? Dass es Grund sei und nicht Ursache, behauptet der Naturalismus; dass es Ursache sei und nicht Grund, der Theismus. Es ist aber diese Voraussetzung eines Absoluten oder Unbedingten zwar nothwendig, aber dem Verstand durchaus unbegreiflich, weil sie eine Beziehung alles Bedingten auf ein Unbedingtes zwar apodiktisch behauptet, den wirklichen Zusammenhang zwischen beiden aber keineswegs offenbart. Um zu der Einsicht dieses Zusammenhangs zu gelangen, müssten wir zu ergründen vermögen, wie aus dem von der Vernunft unmittelbar vorausgesetzten Unbedingten das Bedingte, aus dem absolut Einen, Unwandelbaren und Ewigen das Uneine, Wandelbare und Zeitliche entweder einfürallemal habe entspringen können oder wie es kontinuierlich von Ewigkeit zu Ewigkeit hervorgehe aus jenem Unbedingten, nicht als ein Werk, sondern als ein in Wahrheit mit ihm Ein und Dasselbe. Wir vermögen weder das eine noch das andere: das Sein des Werdens oder der Zeitlichkeit ist und bleibt dem menschlichen Verstand ebenso unbegreiflich

als das Werden des Werdens oder das Entstehen einer Zeitlichkeit.“ Ebenso wenig genüge die Aushülfe mancher Philosophen, die Zeitlichkeit einfach als etwas in der wahren Wirklichkeit nicht vorhandenes zu leugnen. Denn damit würde nur die Natur, die auf dem Causalgesetz und also auf der Zeitlichkeit durchaus beruht, von Grund aus aufgehoben und vernichtet und der allein übrigbleibende Gott wäre, da er nichts wahrhaft hervorbrächte, überhaupt nicht Ursache, sondern nur ein unendlicher Grund und Abgrund, der nur die leere Zeit, d. h. in Wahrheit das Nichts in sich schaffen würde. Weiterhin kann sich dann freilich Jakobi selbst nicht verhehlen, dass die Frage nach der Entstehung der Welt für einen Standpunkt, dem das Universum Schöpfer und Geschöpf zugleich oder Gott die causa immanens der Natur ist, eigentlich eine gedankenlose und sich selbst widersprechende Frage sei. Aber er meint, dies sei auch ebenso der Fall beim Theismus, da ja auch der tiefer denkende Theist nicht leugne, dass Gott nothwendig von Ewigkeit her geschaffen habe; und insofern stehe die Sache des Theismus und Naturalismus vor der Wissenschaft ganz gleich und diese müsse sich in Absicht beider „für vollkommen neutral erklären“; die Entscheidung für das eine oder andere sei keine Wissensfrage, sondern hänge davon ab, ob man den Verstand der Vernunft unterordne oder umgekehrt, d. h. ob man „ausser dem Sein der Nothwendigkeit in der Natur noch ein Sein der Freiheit über ihr leugnet oder annimmt.“ Indess so ganz Ernst ist's unserem Philosophen mit diesem salomonischen Urtheilsspruch, mit dieser Inkompetenzerklärung der Wissenschaft gegenüber jener Streitfrage doch offenbar nicht. Denn in derselben Schrift erklärt er auch wieder die entschiedenste Vorliebe der Wissenschaft für den Naturalismus: „Dieser entstand zugleich mit der Wissenschaft; er begann, sowie diese sich zu entwickeln anfang, und wurde die erste Philosophie. Sollte je die Wissenschaft vollkommen werden, ein aus Einem Prinzip abgeleitetes, in sich vollendetes, alles Erkennbare umfassendes System, so musste der Naturalismus

zugleich mit ihr seine Vollkommenheit erhalten; Alles musste erfunden werden als nur Eines und aus diesem Einen nun Alles begriffen. Alles verstanden werden können. Es ist demnach das Interesse der Wissenschaft, dass kein Gott sei, kein übernatürliches, ausserweltliches, supramundanes Wesen. Nur unter dieser Bedingung, nämlich dass allein Natur, diese also selbständig und Alles in Allem sei, kann die Wissenschaft ihr Ziel der Vollkommenheit zu erreichen, kann sie ihrem Gegenstand gleich und selbst Alles in Allem zu werden sich schmeicheln.“ Denn die Natur ist das Gebiet des Nothwendigen, Gesetzmässigen und eben dieses kann auch allein Gegenstand der Wissenschaft werden; wogegen unabhängiges Wirken, Freiheit ein Unbegreifliches, ein Wunder, und kein Gegenstand des Wissens, sondern nur des unmittelbaren Vernunftgefühls ist; denn „das Gebiet unbegreiflicher Wirkungen und Wesen, das Gebiet der Wunder ist der Vernunft eigenthümliches alleiniges Gebiet.“

Diese Wendung des Gedankengangs Jakobi's ist höchst charakteristisch: erst wurde die Wissenschaft bloss für neutral, inkompetent, für mundtot erklärt gegenüber den letzten Fragen der Weltanschauung; die Stellung zu denselben sollte ganz nur Sache des sittlichen Bewusstseins sein (man könnte sagen: sie wird uns in's Gewissen geschoben). Da nun aber doch das Bewusstsein darüber, dass Verstand und Wissenschaft nicht für freie äussere Ursächlichkeit und ihr Wunderwirken, sondern für stetige innere Gesetzmässigkeit der Welt sprechen, sich unmöglich unterdrücken liess, so tritt naturgemäss die „Vernunft“ (d. h. eigentlich: das praktische Gemüth!) in direkte Opposition gegen den gottlosen Verstand und dessen „unvernünftige“, weil wunderlose Wissenschaft, und die anfängliche kritische Selbstbescheidung des Nichtwissenkönnens entpuppt sich allerletzt als ganz ordinärer Wissenschaftshass oder Obskurantismus; über alle die kritischen Wälder herüber tönen deutlich genug schon die mystischen Glockenklänge aus dem Wunderland der Romantik an unser erstauntes Ohr. Wie scharf hatte doch auch

hier wieder Lessing gesehen, als er Jakobi das Prognostikon stellte, er gebe durch die Grenze, die er dem Wissen setzen wolle, nur „der Träumerei, dem Unsinn und der Blindheit freies offenes Feld!“ Freilich wollte das Jakobi nicht und er spricht sich in der Vorrede zur neuen Ausgabe der erwähnten Schrift sehr gereizt über derartige Vorwürfe aus, die auf ihn entfernt gar nicht zutreffen, da er ja soweit wie irgend Einer davon entfernt sei, einem blinden Autoritätsglauben das Wort zu reden. Allein es kommt bei wissenschaftlichen Prinzipien immer viel weniger darauf an, welche Consequenz ihr Vertreter selber daraus ziehe und gezogen sehen wolle, als vielmehr darauf, welche der Natur der Sache nach daraus gezogen werden müsse; und hierüber ist immer die Geschichte selbst die sicherste Richterin; und sie hat, meine ich, vernehmlich genug das Recht jenes Vorwurfs gegen Jakobi bestätigt. — Indess müssen wir uns die Stellung Jakobi's zum positiven kirchlichen Glauben schon aus dem Grund etwas näher ansehen, weil die Kritik, die er hier am kirchlichen Christusglauben übt, so ganz genau auch auf seinen eigenen Gottesglauben Anwendung findet, dass man sich nur darüber wundern muss, wie Jakobi selber diess so ganz übersehen konnte.

Jakobi's Lehre von der Unmittelbarkeit des Gottesbewusstseins kehrt ihre Spitze nicht bloss gegen die philosophischen Vermittelungen der Metaphysik oder der Kant'schen Postulate, sondern auch gegen die historischen Vermittelungen des biblisch-kirchlichen Offenbarungsglaubens. „Eine Offenbarung durch äussere Erscheinungen, sie mögen heissen, wie sie wollen, kann sich höchstens zur inneren ursprünglichen nur verhalten wie sich Sprache zur Vernunft verhält. So wenig ein falscher Gott ausser der menschlichen Seele für sich dasein kann, so wenig kann der Wahre ausser ihr erscheinen. Soll der Mensch einen lebendigen Gott haben, so muss er menschlich in ihm geboren werden, weil der Mensch sonst keinen Sinn für ihn hätte.“ Ganz ebenso verhalte es sich mit den grossen Tugendidealen der Geschichte, einem

Confucius, Sokrates und selbst Christus: „Können sie wohl für irgend jemand anders da sein als in der Vorstellung, die er sich von ihnen gemacht und die ihm ganz inwendig ist? Es kommt beim Sehen hauptsächlich auf das Auge und den Seher an und ein Jeder sieht nicht nur seinen eigenen Regenbogen, sondern auch seine eigene Sonne und seinen eigenen Mond.“ Und wenn Claudius dagegen pathetisch versichert hatte, dass der Christus seines Glaubens nicht eine blosser Idee und Erdichtung, sondern die höchste Wahrheit sei, so entgegnet ihm Jakobi: „Es leuchtet uns ein, redlicher Mann, wie sich Dir Alles, was vom Menschen kann Göttliches angeschaut werden und mit diesem Anschauen ihn erwecken zur Tugend und einem göttlichen Leben, unter dem Bilde und mit dem Namen Christus darstellt. Das allein an ihm verehrend, was göttlich ist an sich, erhält sich deine Seele aufgerichtet, erniedrigst Du nicht Vernunft und Sittlichkeit in Dir durch Götzendienst. Was Christus ausser Dir für sich gewesen, ob Deinem Begriff in der Wirklichkeit entsprechend oder nicht entsprechend, ja ob nur in dieser je vorhanden, ist in Absicht der wesentlichen Wahrheit deiner Vorstellung und der Eigenschaft der daraus entspringenden Gesinnung gleichgültig. Was er in Dir ist, darauf allein kommt es an; und in Dir ist er ein wahrhaft göttliches Wesen; Du ersiehst durch ihn die Gottheit, soweit Du sie ersehen kannst, indem Du Dich zu den höchsten Ideen mit ihm emporschwingst und, unschädlich irrend, wähnst, doch nur an ihm dazu emporzuschwingen. Da uns dieses einleuchtet, so stossen wir uns weiter nicht daran, wenn Du das Wesentliche, die Idee, dem Unwesentlichen, ihrer Einkleidung zuweilen nachsetzest, die Sache aus ihrer Gestalt entspringen lässt und in eine Art von religiösem Materialismus verfallst. Du glaubst darum doch im Grunde sogar wie wir, dass nur der Geist lebendig mache. Macht aber der Geist allein lebendig, so muss sein Wesen sein, das Leben in ihm selbst zu haben. Der wahren Religion kann so wenig irgend eine äussere Gestalt als einzige und nothwendige

Gestalt der Sache zugeschrieben werden, dass es im Gegentheil zu ihrem Wesen gehört, keine solche Gestalt zu haben. Gott ist — sagt erhaben Timäus — was überall das Bessere hervorbringt: der Geist und die Gewalt des Guten. Wer von diesem Geiste getrieben wird, der ist auf dem Wege der Gottseligkeit und es ist gleichgültig, welche Mittel der Einbildungskraft ihn auf demselben unterstützen, etwa zuerst ihn erweckten und leiten, fortwährend ihm behülflich sind. Aeusserst wichtig aber ist in Absicht dieser Mittel, dass sie nie über ihren Stand der blossen Dienstbarkeit erhoben werden, weil sie sonst der Oberherrschaft sofort sich anmassen, den Geist unterdrücken und ihn austreiben. Nun verlangen wir von Dir nur das Einzige, dass Du uns den Bilderdienst erlassest, wie wir ihn Dir unter der angeführten Bedingung zulassen.“ Er weiss nun zwar wohl, dass diese seine Ansicht von Claudius abgewiesen werde, weil dieselbe unmöglich das, was sich ihm als höchste Wahrheit in der Empfindung aufdringe und „einen weit über alles — so offenbar nur wesenloses — Wissen sich emporschwingenden Glauben in ihm hervorbringe“, unmöglich für ein Geschöpf seiner Einbildungskraft halten wolle: ja er weiss, dass der Gegner ihm auf seinen Vorwurf des religiösen Materialismus den „des religiösen Chimärismus, Phantasterei, Selbstgöttere, Nihilismus“ zurückgebe. Aber der Ausgleich zwischen beiden Ansichten kommt dann doch nur wieder auf das Schongesagte hinaus, dass auch da, wo der edlere Geist weissagend irre, doch kein schädlicher Betrug entstehe: „was wir seine Täuschung nennen, sind höhere Gesichte des Wahren, des Schönen, des Guten“; so hatte Heloisens erhabene und erhebende Liebe zu Abälard in Wahrheit nicht diesen, sondern das Ideale überhaupt zum eigentlichen Gegenstand, der ihr Kraft und Werth gab. Die Vernunft muss die höheren Wahrheiten erobern, indem sie sich über den Gesichtskreis des Verstandes weissagend emporschwingt. „Ja, sie dichtet, wenn Du so das nur im Geiste sehen nennen willst, aber sie dichtet Wahrheit!“

So trefflich alle diese Sätze gewiss sind, so können wir doch dabei zweierlei Fragen unmöglich unterdrücken. Woher, möchten wir zunächst Jakobi fragen, woher willst Du denn eigentlich das so gewiss wissen, dass der Glaube deines Freundes Claudius in seiner unmittelbaren Form nicht die Sache selbst, sondern nur ein Bild von ihr, eine Dichtung der eigenen „Vernunft“ (des Gemüths), insofern eine Täuschung sei, wenn auch immerhin eine edle Täuschung, ja eine Dichtung der Wahrheit, der höchsten wesenhaften Wahrheit? — Dass in jenem Glauben Irriges mitunterlaufe, könnte Dir doch wohl nur Dein Verstand, Deine Wissenschaft sagen, aber die soll ja im Gebiet des Uebernatürlichen ganz inkompetent sein, wie kann sie also sich anmassen, ein solches kritisches Urtheil über das Christusbild des Glaubens, das durch und durch der übernatürlichen Welt angehört, zu fällen? Wenn doch „Gott nur Wunder thun kann“, wenn „das eigenthümliche Vernunftgebiet das unbegreifliche Wirken, das Wunder“ ist (III. 21. 8), und wenn die Philosophie „die vom Verstand in seinem doppelten Unglauben an die materielle und an die immaterielle Welt erfundene Kunst ist, alle Wahrheit zu verlieren“ (W. II. 100): mit welchem Rechte willst Du dann Deine gläubigeren Freunde, die Claudius, die Stolberg u. s. w. meistern und ihnen religiösen Materialismus vorwerfen? Werden sie nicht Deinen kritischen Verstand mit Deinen eigenen Worten zum Schweigen bringen können? — Wie schwach in der That Jakobi's Position nach dieser Seite hin war, verräth er selbst in dem späteren Vorbericht zur 2. Aufl. der betreffenden Schrift, wo er nach vielen Entschuldigungen und Freundschaftsversicherungen diejenigen zuletzt geradezu glücklich preist, „denen ein helleres Licht, eine noch freudigere und festere Zuversicht geworden ist“, d. h. deren religiöser Materialismus durch keine Verstandeskritik genirt ist.

Doch zugegeben, dass diese Verstandeskritik allerdings in ihrem Rechte sei, so müssen wir nothwendig weiter fragen: mit welchem Rechte beschränkst Du nun aber dieselbe auf den Christusglauben Deines Freundes

und dehnt sie nicht auch aus auf Deinen eigenen Gottesglauben? Siehest Du also den Splitter in Deines Bruders Auge und wirst nicht gewahr des Balkens in Deinem Auge? Oder ist nicht Dein ausserweltlicher Gott, der mit blosser (willkürlicher) Freiheit eine ihm schlechthin entgegengesetzte Natur von blosser (mechanischer) Nothwendigkeit und zuletzt einen Menschen von hälftiger Nothwendigkeit und hälftiger Freiheit schafft — ist er nicht ein wahrer Balken von Denkschwierigkeiten, gegen den der Christus des Chalcedonense als Splitter erscheinen kann? Wie nun, wenn Deine Freunde von der andern Seite Dein eigen Mass, mit welchem Du einen Claudius gerichtet, auch an Dich und Deinen Glauben anlegen, wenn ein Lessing darin einen „salto mortale der Vernunft“, ein Göthe darin eine „Kindergehirnerfindung“ sieht? Was willst Du ihm entgegen? Deine Versicherung: „Vernunft haben und von Gott wissen ist eins, sowie es Eines ist, von Gott nicht wissen und Thier sein“: — sie wird ihnen nicht sonderlich imponiren, da sie sagen werden: von Gott wissen und an Deinen ausserweltlichen Gott glauben, ist sehr zweierlei! Und wenn Du als Stützpunkt für Deinen Glauben nur eben Dein Vernunftgefühl, das Pathos Deines Herzens, das Dir „über alles wesenlose Wissen hinaus“ überschwänglich sicher die Wahrheit Deines Glaubens bezeuge, beizubringen weisst, so werden sie auch davon sich gar nicht imponiren lassen, werden Dich vielmehr erinnern, dass dasselbe überschwängliche Gefühl auch ein Claudius für seinen Christusglauben und zuletzt ein Stolberg sogar für seinen katholischen Kirchenglauben ebenso ernstlich und innig empfinden, wie Du für Deinen Gottesglauben. Hast Du nun an dem ersteren so scharfsinnig unterschieden zwischen Idee und Wirklichkeit und nur die erstere als das eigentliche Objekt der erhabenen und erhebenden Empfindung anerkannt, das Vorstellungsbild aber für eine bloss einkleidung der Idee, für ein Mittel der Einbildungskraft angesehen, durch welches das Gemüth in seinem höheren Aufschwung unterstützt werde: wie willst Du nun Denen wehren, die das Alles auch auf

Deine Gottesidee anwenden, auch in ihr nur das selbstgeschaffene Ideal Deiner Einbildungskraft sehen wollten, mittelst dessen Dein Gemüth sich des ihm eingeborenen Wahren, Schönen und Guten bewusst werde?

Auf eine derartige Frage gibt es von Jakobi's Standpunkt aus schlechterdings keine Antwort. Denn wenn das Denken sich auf die Erscheinungswelt beschränkt, das Uebersinnliche aber, die Noumena oder Ideen nur im unmittelbaren Bewusstsein, im Gefühl für uns vorhanden sind, so gibt es kein Mittel, etwas darüber auszumachen, ob überhaupt ihnen irgend eine Objektivität zukomme? oder was an ihnen das Objektive, was das bloss Subjektive sei? Sie sind dann ausschliesslich Sache des subjektiven Glaubens und Geschmacks, und sind diess eben so, wie sie gerade in der Vorstellung eines Jeden existiren mögen, denn eine objektive Kritik derselben ist dann ganz ebenso unmöglich als ein objektiver Beweis. — Wer nun damit sich nicht zufrieden geben kann, dem wird nicht anders zu helfen sein, als indem er sich entschliesst, aus der spröden Subjektivität seines Gefühls hervorzutreten in die objektive Welt des Wirklichen. Das Gefühl ist ja allerdings eine uneinnehmbare Burg, aber Siege erfight man nicht, indem man sich mit den Frauen und Kindern hinter den sicheren Zinnen der Festung einschliesst, sondern indem man als Mann hinaustritt in's feindliche Leben. Die objektive Wahrheit, die für Alle gleichermassen gilt, erobert man nicht, indem man sich hinter die Brustwehr der subjektiven Wahrheit des Gefühls, die eben nur für den Fühlenden selbst gilt, zurückzieht. Das Schwert des Geistes ist nicht die Sprache der Gefühle, die Dichtung und Musik, sondern ist das klare Wort, der Ausdruck des wahren Gedankens. Wollen wir wissen, was am Christusbild des Glaubens die objektive Wahrheit sei, so dürfen wir nicht das Zeugniß des gläubigen Gefühls darüber befragen, sondern die Zeugnisse der objektiven Geschichte, die unserm verständig prüfenden Denken die Wahrheit, das Ding-ansich mit immer steigender Reinheit offenbaren. Und wollen wir wissen, was am Gottesbild

des Glaubens die objektive Wahrheit sei, so dürfen wir auch darüber nicht bloss das subjektive Gefühl befragen, sondern müssen die Zeugnisse der gesamten Weltwirklichkeit zum Gegenstand unserer denkenden Betrachtung machen. Sie bieten das volle Material zur Erkenntniss der absoluten Wahrheit, aber freilich ein Material, das nur dem Denken klare Rede steht. Versteht man freilich unter Denken nur das Abstrahiren vom Wirklichen, wie denn Jakobi die Thätigkeit des Verstandes geradezu als ein „Vertilgen, Vernichten, gänzlichcs Wegräumen des Wirklichen und Mannigfaltigen“ bezeichnet (III. 227 f.), dann freilich wäre sein Resultat nur die äusserste Abstraktion = 0. Aber mag diess auch zum Theil auf Spinoza und Schelling zutreffen, so ist es doch recht unbillig und unverständlich, den Fehler einzelner Systeme das Denken überhaupt entgelten zu lassen. Göthe's gesunder Sinn hat auch hier das Richtige getroffen, wenn er Jakobi's „Verwirrung der Begriffe, Verwechselung der Worte von Wissen und Glauben“ darauf zurückführt, dass er sich hüte, den festen Boden der Natur zu betreten, und Alles, was die Tiefen der Natur näher aufschliesst, verabscheue. In der That, hätte Jakobi nur mit halb so viel liebendem Interesse, als mit dem er in den Spiegel seiner eigenen schönen Seele zu schauen liebte, sich auch in der Welt der Natur und Geschichte umsehen mögen, so würde ihn diese Manches gelehrt haben, was ihm hätte dazu dienen können, über den unbefriedigenden Zwiespalt von Freiheit und Nothwendigkeit, Geist und Natur, „Vernunft“ (d. h. Gefühl) und Verstand hinüberzukommen. Er würde bei genauerer Betrachtung der Geschichte mit seinem Freunde Herder in den Entwicklungen des menschlichen Geisteslebens eine Gesetzmässigkeit von ganz analoger Art, wie in der Natur, entdeckt haben und würde damit dann auch den grossen geschichtlichen Trägern und Bahnbrechern der Idee nicht so vornehm kühl sich gegenübergestellt haben, wie es doch im Grund in der citirten Auseinandersetzung mit Claudius bezüglich des geschichtlichen Christus geschieht. Er würde aber auch insbesondere

bei genauerer Betrachtung der Natur von dem Wahn befreit worden sein, als ob sie Gott nur verberge, da Gott Freiheit und die Natur „blinde, mechanische Nothwendigkeit“ sei; er würde nicht das Wissen von ihren Gesetzen als eine andere Form von Unwissenheit, als ein Wissen von Nichtwissenswerthem, ein Spiel mit leeren Zahlen, womit die Zeit vertrieben, nicht wahrhaft erfüllt werde (III, 305 f.), herabgesetzt haben; sondern er würde in den Gesetzen der Natur ein Analogon der sittlichen Gesetze, ein Ewiges im Fluss der Erscheinung, Vernunft im Spiel der Kräfte, kurz eine Offenbarung der Gottheit gefunden haben. Hätte er dann von hier aus wieder zurückgeblickt in den Mikrokosmos seines eigenen ganzen Menschenwesens, so würde er vielleicht auch hier klarer gesehen haben und nicht bei der „Kindergehirnerfindung“ stehen geblieben sein, als ob wir aus zwei Hälften, einem schlecht-hin der Nothwendigkeit unterworfenen und einem schlecht-hin freien Wesen, durch „ein völlig unbegreifliches Wunder und Geheimniss“ zusammengesetzt seien (III, 317).

Jakobi ist im Grunde in der Selbstanschauung, obgleich er alles sein Wissen, beziehungsweise sein Wissen des Nichtwissenkönnens, aus ihr schöpft, ebenso abstrakt, einseitig und oberflächlich, als in der Betrachtung der objektiven Welt. Obgleich er fortwährend von der Freiheit redet, hat er es doch nirgends zu einem klaren Begriff derselben und zu einem Verständniss der eigentlich kontroversen Punkte bringen können. Wenn er die Freiheit als die Unabhängigkeit unseres Geistes von den sinnlichen Naturtrieben bezeichnet, so hat ja diese auch ein Spinoza und andere Deterministen nie gelegnet und es bedurfte also bloss um dieses Begriffs willen nicht all' des Lärms und Geschreis über Naturalismus und Nihilismus. Und so wenig als die psychologisch-metaphysische Frage, so wenig hat er die ethische Hauptfrage: das Verhältniss von Freiheit und Gesetz, sich je klar gemacht. Während er die Einseitigkeit des Kant'schen Dualismus von Gesetz und Freiheit richtig erkannte, stürzte er sich kopfüber in die gegenheilige noch misslichere Einseitigkeit, das Gesetz

des Guten einfach mit der Freiheit zu identificiren; eine Anschauung, die — so ideal sie auch bei Jakobi selber noch gemeint war — doch schon die naturalistischen Consequenzen im Keim in sich schliesst, welche die Romantik ja auch reichlich gezeitigt hat. In dem Roman „Woldemar“ heisst es z. B.: „Das hat ein Gott — sagte Henriette, während eine höhere Begeisterung in allen ihren Zügen sichtbar war und ihre Stimme wie Gesang tönte — oder ein Engel Ihnen eingegeben, dass Sie Freiheit der Seele die eigenthümliche Kraft der Tugend nennen. Sie ist der Tugend Wurzel und Frucht, ist die reine Liebe des Guten und die Allmacht dieser Liebe, ein hohes Wesen, wie die Gottheit verborgen“ u. s. w. „Kein Mensch hat je einem Gesetz als solchem gehorcht, sondern immer nur dem Nachdruck, den ihm Trieb, Neigung und Gewohnheit geben. Was gut ist, sagt dem Menschen unmittelbar und allein sein Herz; es zu lieben ist sein Leben.“ Und gleichwohl schliesst dann der Roman mit der ungelösten Antinomie: „Wer sich auf sein Herz verlässt, ist ein Thor“ — „Vertrauet der Liebe, sie nimmt Alles, aber sie gibt Alles!“

Auch auf dem Gebiet der Praxis also bleibt die Frage nach der Objektivität des Gesetzes, des allgemeingültigen sittlichen Gedankens eine problematische und er soll ersetzt werden durch den Appell an das freie Gefühl der schönen Seele. Und doch muss der Verfasser selber zugeben, dass es Thorheit sei, sich darauf zu verlassen; und seine Helden zeigen nur zu sehr, wie wenig das Gefühl der Rolle gewachsen ist, die ihm hier zugedacht wird: an der Stelle des Gedankens die Regierung des Lebens zu führen. Und auch hier hat die Geschichte den Irrthum dieser Jakobi'schen Richtung mit Frakturschrift angezeichnet. Denn die Romantik, wie sie als Mysticismus in der Wissenschaft, als Vernunfthass und Bekenntnisswuth in der Kirche, als Feudalismus und Junkerthum im Staat Jahrzehnte lang auf unserm Volk so unselig lastete, sie war die ganz naturgemässe Folge jenes Supremats des Gefühls über den Gedanken, jener Rollenvertauschung zwischen der männlichen und der weiblichen Seite

unserer Natur. „Mulier taceat in ecclesia!“ wie viel mehr erst in schola! Taugt das Gefühl für sich allein nicht einmal dazu, sich über sich selbst zu verständigen und allgemeinverständlich sich darzustellen, wie viel weniger kann es zureichen, um die objektive Wahrheit, das Wesen der Dinge und das Gesetz unsres Daseins zu offenbaren! Wohl wird der Gedanke erst fruchtbar im Gefühl, aber ohne seine befruchtende Kraft vermag das Gefühl nicht die kleinste Wahrheit, geschweige die höchste hervorzu-bringen. Aus dem Herzen kommen neben den edlen Gefühlen auch die argen Gedanken, neben den Ahnungen des Wahren auch die Trugbilder der Einbildung: wie will ich die einen von den andern unterscheiden? „Der Geist ist's, der zeuget, denn der Geist ist die Wahrheit; „der Geist erforschet alle Dinge, auch die Tiefen der Gott-heit“! (1 Joh. 5, 6. 1 Cor. 2, 10).

Das protestantische Dogma von der unsichtbaren Kirche.¹⁾

Von

Hermann Schultz.

Es ist erst seit verhältnissmässig kurzer Zeit in der protestantischen Kirche ein lebhafteres Interesse an der Revision des dogmatischen Begriffes der Kirche entstanden. Weder der Rationalismus noch der Supranaturalismus hatten nach ihrer ganzen schulmässig gerichteten Tendenz Veranlassung, sich mit diesem Begriffe zu beschäftigen. Und während Schleiermacher, auch auf diesem Gebiete bahnbrechend, in grossartigem Sinne die Wichtigkeit der Kirche für das Heil betonte und in der Anlage seiner Glaubenslehre zum Ausdruck brachte, — freilich nicht ohne bei dem Begriffe einer aus dem Zusammen treten von Wiedergeborenen entstandenen Gemeinschaft „zu einem geordneten Aufeinanderwirken und Miteinanderwirken“ stehen zu bleiben (§ 115), — verhielt sich der moderne Pietismus, in welchem die kirchliche Reaction sich ankündigte, zunächst seiner Natur nach spröde gegen den Begriff der Kirche, und betonte das individuelle Verhältniss zu Christo, das Zusammenschliessen frommer Kreise im Geiste des Gottesreiches zum Theil mit deutlicher Entfremdung gegenüber der „sichtbaren Kirche“ mit ihrem Gemisch von Bekehrten und Unbekehrten.

1) Alfred Krauss. Das protestantische Dogma von der unsichtbaren Kirche. Gotha, bei Fr. Andr. Perthes 1876. VI u. 290.

Als „rechtgläubige“ Ansicht galt die Vorstellung von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche als zwei concentrischen Kreisen, deren letzterer engerer die wahrhaft Wiedergeborenen umfasse, mochte man sie nun, was seltener war, vom Gesichtspunkte des göttlichen Urtheils als Prädestinirte, oder vom Gesichtspunkte der subjectiven Heilstellung als „Gläubige, Heilige“ bezeichnen. Auch Schleiermacher setzt diesen Begriff voraus, zieht aber seinerseits vor, ein und dieselbe Gemeinschaft als sichtbare und als unsichtbare Kirche zu bezeichnen, indem sie als „Gesamtheit aller Wirkungen des Geistes in ihrem Zusammenhange“ unsichtbare Kirche ist, — während dieselben Wirkungen in ihrem Zusammenhange mit den in keinem einzelnen von dem göttlichen Geist ergriffenen Leben fehlenden Nachwirkungen aus dem Gesamtleben der allgemeinen Sündhaftigkeit als die sichtbare Kirche constituirend zu denken sind, d. h. er unterscheidet an dergleichen Gemeinschaft der von dem Geiste des Christenthums Ergriffenen ihre dogmatische Idee von ihrer empirischen Wirklichkeit (§ 148), — weil an dem, was man gewöhnlich unter unsichtbarer Kirche verstehe, das meiste nicht unsichtbar, an dem was sichtbare Kirche heisse, das meiste nicht Kirche sei.

Dieser Auffassung gegenüber konnte Möhler meinen, den Gegensatz der katholischen und protestantischen Ansicht von der Kirche auf die Formel zurückführen zu dürfen, dass nach protestantischer Ansicht aus der unsichtbaren die sichtbare, nach katholischer aus der sichtbaren die unsichtbare Kirche werde. Zwar ist diese Bestimmung auch gegenüber Schleiermacher's Ausführung unrichtig, da die Gemeinschaft von Wiedergeborenen, welche nach ihm die Kirche bildet, bevor sie zur sichtbaren Kirche wird, doch überhaupt noch nicht Kirche ist, sondern nur eine Summe von einzelnen Wiedergeborenen. Aber da doch die Kirche als das Product von christlich Wiedergeborenen, nicht als das den Einzelnen vorangehende und sie bestimmende Ganze erscheint, bleibt der Vorwurf immerhin berechtigt, dass die individuelle Frömmigkeit als ausserhalb der Kirche gedachte das

constituirende Element der Kirche bilde, etwa wie wenn der Staat durch Vertrag und zu gewissen Zwecken von Menschen hergestellt gedacht würde, die im Grunde schon vorher als Bürger vorgestellt werden müssen.

Das Bestreben der wissenschaftlichen Theologie seit Schleiermacher ging wesentlich unter seinem Einflusse darauf hinaus, in dem Begriffe der unsichtbaren Kirche die protestantische Ueberzeugung auszudrücken, dass die Erscheinung der Kirche ihrer Idee niemals völlig gleichkomme noch gleichkommen könne, während andererseits diese ihre dogmatische Idee nur in den verschiedenen Erscheinungen Wirklichkeit erhalte und ihnen ihr Recht und ihre Wahrheit gebe. Ob das Wort „unsichtbare Kirche“ innerlich berechtigt oder ein Selbstwiderspruch, — ob in diesen Aussagen die ursprüngliche Meinung der Reformationszeit getroffen, und ob die Meinung dieser Zeit überhaupt eine in sich einheitliche und klare gewesen sei, darüber wurde im Ganzen wenig geforscht. Zu einer Auseinandersetzung der Begriffe „Kirche und Gottesreich“ ist es abgesehen von Plitt's kurzen Andeutungen und der vortrefflichen Ausführung bei Al. Schweizer nicht gekommen.

Aber während die liberale protestantische Theologie mit einer gewissen Vorliebe an der unsichtbaren Kirche als derjenigen, welche allein Heilsbedeutung und Werth für die Glaubenslehre habe, festhielt und sie gegenüber dem Katholicismus auf's Eifrigste betonte, erhob sich in der lutherischen Kirche eine immer entschiedenere Ungunst gegen diesen ganzen Begriff. Gegenüber der rationalistischen Gesammtrichtung der Laien und der Gefahr theologischer Zersplitterung erwachte die Sehnsucht, durch Betonung der sichtbaren Kirche als der ausschliessenden Heilsanstalt, verkörpert in einem geschlossenen Amte, eine Handhabe zu gewinnen für Beherrschung der Laien als „Bekenntnissgenossen“ und für den Ausschluss unbequemer Weiterentwicklung in theologischer Wissenschaft und kirchlichem Leben. Der Begriff der unsichtbaren Kirche ward als unpraktisch und schwärmerisch bekämpft, und das

Schwanken der reformatorischen Schriften und Bekenntnisse bot Anlass genug, denselben als unvollkommen zu verdächtigen. So geschah es im Dienste des Kirchenrechtes durch Stahl, im Interesse kirchlicher Praxis von Münchmeyer und Löhe, — im dogmatischen Interesse am folgerichtigsten von Vilmar. Das Ziel ist bei diesen Männern gleichmässig, von dem Ideale der Kirche abzulenken auf ihre Realität, auf eine sichtbare Kirche, die im Amte ihre wahre Repräsentation, und an dem Worte Gottes, d. h. dem Bekenntnisse im weitesten dogmatischen Sinne, und den Sacramenten, d. h. der richtigen dogmatischen Auffassung derselben, ihre Kennzeichen hat: die Zugehörigkeit zu ihr soll Heilsbedingung bilden. Dieser Kirchenbegriff ist dem katholischen allerdings noch darin überlegen, dass er nicht menschlich gewordene Einrichtungen, sondern den organischen Zusammenhang mit den Kräften des Christenthums zum Kennzeichen der Kirche machen will. Aber thatsächlich fliesst er in denselben über. Denn das Bekenntniss als ein für allemal festgestellte Erkenntniss der „reinen christlichen Lehre“, das Amt, nicht als Beruf, sondern als die Kirche vertretender Stand, bringen thatsächlich wieder die Beschränktheit in die Stellung des Christen zu seiner Sonderkirche, durch deren Verneinung die Reformation allein entstanden ist und sich vor sich selbst gerechtfertigt hat. Von einer ähnlichen Auffassung der Kirche aus kommt Rothe im Gegentheil zu der Forderung, dass die Kirche als eine provisorische Erscheinungsform des Christenthums sich in das grosse sittliche Gemeinwesen des Staates aufzulösen habe.

Gegen Münchmeyer hatte Ritschl¹⁾ zuerst Veranlassung

1) Theologische Studien und Kritiken 1859, H. 2 S. 189 ff. „über die Begriffe sichtbare und unsichtbare Kirche.“ — Die melancthonische Ausprägung des Kirchenbegriffs als Ausgangspunkt für die „lutherische Kirche der reinen Lehre“, welche die wahre Kirche darstellt, ist von Ritschl neuerdings eingehend in der Zeitschrift für Kirchengeschichte von Brieger 1876, H. 1 S. 51 ff. behandelt.

genommen, den Mythos aufzulösen, welcher den thatsächlichen Ursprung des Dogma von der unsichtbaren Kirche umhüllte. Er wies nach, dass es in der Reformationszeit eine dreifache Stellung zu diesem Dogma giebt. Zuerst Zwingli's, an Huss (Wikleff) anschliessende Lehre von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche als den zwei concentrischen Kreisen, deren grösserer die *vocati*, der kleinere die *electi* umschliesst. Diese Lehre, mannigfach modificirt, ist in der lutherischen Kirche vorzüglich durch Hutterus die herrschende geworden. Zweitens die genuine Ansicht Luther's, der an der einen (sichtbaren) Kirche eine doppelte Betrachtungsweise übt, — so dass sie zuerst religiös ihrer dem gewöhnlichen ungläubigen Verstande nicht erkennbaren Idee nach betrachtet, Gemeinschaft der durch Wort und Sacrament Geheiligten ist, — wobei das Weltliche und Sündige als nicht zur Idee gehörig, einfach nicht berücksichtigt wird — zweitens, sittlich politisch (als Leib) aufgefasst, die durch Bekenntniss und Amt kenntliche Genossenschaft der gläubigen und nicht gläubigen Getauften. Diese Ansicht, noch bei Gerhard festgehalten, ist der Schleiermacher's verwandt, aber derselben überlegen, weil sie nicht die Gemeinschaft aus Heiligen gebildet werden, sondern die Menschen durch die Gemeinschaft und ihre Eigenthümlichkeit als Heilige bestimmt werden lässt. Sie ist in der Augustana, wenn auch nicht sehr deutlich entfaltet, zum Ausdruck gekommen, später in der Kirche Luther's vergessen worden. — Drittens die Ansicht Melancthon's am Schlusse seiner Entwicklung, wo er durch die Gefahr des Sektenwesens beirrt und in deutlich polemischer Beziehung auf Zwingli den Begriff der unsichtbaren Kirche verwirft und zu dem der Kirche als äusserlichen Heilsanstalt zurückkehrt und zwar als der durch reine Lehre kenntlichen (lutherischen) Kirche in ihrem Unterschiede von den „schwärmerischen“ Genossenschaften wie von der Kirche des Pabstes. Dieser Ansicht des gerade in jener Periode seiner Entwicklung ihnen so verdächtigen, und in diesem Punkte wirklich zurückgefallenen Mannes, nähern sich die „genuinen Lutheraner“

ohne es zu wissen, wie übrigens auch in manchen anderen Punkten.¹⁾

Ritschl hat in einem späteren sehr interessanten Aufsatze über „die Begründung des Kirchenrechtes im evangelischen Begriffe der Kirche“²⁾, den ursprünglichen Gedanken Luthers neu zu formuliren versucht. Ihm ist die eine (sichtbare) Kirche ihrem dogmatischen Begriffe nach „die Gemeinschaft der von Gott Geheiligten, welche aus seinem heiligen Geiste durch Verkündigung des Wortes seiner Gnade in Christus und durch die Sacramente als Einheit hervorgebracht und durch die Gnadengaben und Berufe, die nach dem Maasse des erweckten Glaubens verschieden sind, gegliedert wird.“ Dieser religiösen Betrachtung der Kirche entspricht die ethische Selbstbethätigung der Menschen in dem Gebiete der Kirche: das Bekennen Gottes und Christi und des Geistes im Gebet, nicht in dem antithetischen theologischen Bekenntnisse, und Cultushandlung. Endlich erzeugt das dauernde Sein der Kirche in der Welt nothwendig in ihr Rechtsbildung und Amt. An die Stelle des Begriffs der Gemeinschaft den der Anstalt zu stellen, wird als irreleitend und catholicisirend abgewiesen.

Dieselbe Aufgabe in mehr eingehender und zusammenhängender Weise zu behandeln versucht das treffliche Buch von Krauss, dessen Stellung zu Ritschl's Auffassung man am besten dahin präcisiren kann, dass er eine Neuformulirung auf Zwingli's Grundlagen, mit Anerkennung des Berechtigten in Luthers Gedanken versucht, während Ritschl eine unmittelbare Fortbildung der Gedanken Luthers anstrebt.

Krauss ist mit dem Gedanken, aus welchem das Dogma von der unsichtbaren Kirche hervorging, völlig

1) Hierzu vergl. vorzüglich den oben citirten Aufsatz in Brieger's Zeitschrift für Kirchengeschichte (die Entstehung der lutherischen Kirche).

2) Zeitschrift für Kirchenrecht, herausgegeben von R. Dove und Em. Friedberg 1869, S. 220 ff., cf. auch desselben Unterricht in der christlichen Religion 1875 § 81. 82. 84.

einverstanden. Während der Katholicismus die Idee der Kirche schon verwirklicht findet, und zwar in der päpstlichen Kirche, erkennt der Protestantismus sie als das, was sie ist, als die unendliche Aufgabe, aus der er das Recht als eine Pflicht ableitet, gegen alle Unvollkommenheit, Irrung und Sünde sich zu verwahren. So ist der Unterschied zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche, durch den dieses protestantische Princip sich historisch formulirt hat, recht eigentlich ein Artikel, mit dem der Protestantismus steht oder fällt. Aber der Grundtrieb eines Dogma ist nicht identisch mit seiner Ausprägung.

Es wird zuerst die Geschichte des Dogma geprüft. Die Ergebnisse welche Ritschl gefunden hat, werden nicht bloss bestätigt, sondern durch eine äusserst sorgfältige und lichtvolle Betrachtung des Ganges des Dogma von Wicleff und Huss bis Alexander Schweizer in einen grösseren Zusammenhang gestellt und fest gegründet. Das Resultat der Prüfung ist, dass die Formulirung des Dogma, von Anfang an in verschiedenartigem Sinne unternommen, die Probe der Geschichte nicht erträgt und neu zu versuchen ist.

Zu diesem Zwecke wird zunächst die Neutestamentliche Lehre von der Kirche geprüft. Wir finden in allen sicher alten Schriften des N. T. das Wort Kirche, Gemeinde nur von einer äusserlich sichtbaren Gemeinschaft gebraucht. Sie sprechen von „den Kirchen“ und von „der Kirche“; aber auch „die Kirche“ ist als sichtbare, Heiden und Juden erkennbare Gemeinschaft gedacht, — etwa wie man von „Staaten“ reden kann, oder vom „Staate.“ Nirgends deckt sich das Wort mit dem dogmatischen Begriffe des Reiches Gottes oder des Leibes Christi. Nur in den Briefen an die Colosser, Epheser und 1 Timotheus beginnt der Gebrauch des Wortes für den Organismus der Kräfte Christi, also wie er Grundlage für den Begriff der unsichtbaren Kirche sein kann. Und die werdende Kirche hat ihn in dem immer steigenden Gefühl, sich mit dem Reiche Gottes auf Erden zu decken, erweitert und im Apostolicum ausgeprägt. Der Verfasser hätte noch

hinzufügen können, dass im Lehrbegriffe des Johannes das Wort hinter dem Ausdruck *κοινωνία* zurücktritt, dass bei ihm die Gemeinschaft der Liebe mit Gott, Christus und den Brüdern (also ein unsichtbares Band), das sichtbare Band der Kirchengemeinschaft ebenso verdrängt, wie das geistige Essen und Trinken vom Fleische und Blute des Gottessohns und das im Fusswaschen ausgedrückte Merkzeichen dienender Liebe das Sacrament der Kirche.

Je weniger aber der Begriff der Kirche im N. T. religiöse Wichtigkeit beansprucht, desto mehr ist das der Fall mit dem Begriffe des Reiches Gottes. Die Zugehörigkeit zu diesem erscheint als Bedingung der Seligkeit, während aus Luc. 13, 28 f., wie Krauss in etwas auffallender Exegese meint, hervorgeht, dass es zur Seligkeit nicht erfordert wird, auf Erden einem Kirchenverbande angehört zu haben. Christus hat nicht die Kirche gegründet, sondern die Formen für das Himmelreich dem Gange der Geschichte überlassen. Und gerade dadurch hat er sein Werk über den Wechsel der Zeiten und Formen gestellt. So ist es auch Luthers Grösse, scharf erkannt und betont zu haben, dass alle äusserlichen Dinge nicht bis an das Wesen des Evangeliums reichen. — Das Reich Gottes ist nur insofern Reich Christi, als er Gottes Willen vollkommen erfüllend für andere der Mittler wird, dass es in ihnen werden kann. Aber das Reich, welchem Jesus seine Wirksamkeit während der Tage seines Fleisches widmete, hat er nie als sein Reich, sondern als Gottes Reich bezeichnet. — nur das bei seiner Wiederkunft offenbar werdende Reich hat er das seine genannt.

Um auf Erden zu wirken und sich der Gemüther zu bemächtigen, musste sich das Reich Gottes veräusserlichen und Kirche werden. Während es selbst rein innerlicher und geistiger Natur ist: „die Liebe zu Gott, der Gebetsumgang mit ihm, der Glaube, das Vertrauen, die geheiligte und sich heiligende Gesinnung, die Liebe zu den Nebenmenschen, die Tugenden und die ewigen Güter“, ist die Kirche äusserlich sichtbar. Je mehr sie in den Vordergrund tritt, desto mehr wird die Religion Jesu zur

positiven Religion. Sie ist nicht mehr die Wahrheit in den mancherlei menschlichen Gedankensystemen, das Ewige in den wechselnden Formen der Zeit, sondern eine an äusserlichen Merkmalen erkennbare Gemeinschaft neben anderen. Das Christenthum büsste an seiner die absolute Humanität und Universalität bedingenden Freiheit ein, und wurde gezwungen, den trüben Lauf einer positiven Religion durch die Jahrhunderte hindurch zu machen. So sind Kirche und Reich Gottes ebenso unzertrennlich zusammengehörige als fortwährend einander widerstrebende Dinge. Bald überwiegt die Congruenz, bald die Differenz.

Auf diesen Grundlagen erhebt sich die dogmatische Construction des Begriffs der Kirche, deren Ergebnisse ich hier nur in der Kürze zusammenstellen kann.

1) Von Jesus stammt weder das Reich Gottes selbst noch sein Begriff ab, sondern nur das Bewusstsein um das Reich Gottes als den die ganze Menschheit als solche angehenden Zweck Gottes mit unserm Geschlechte.

2) Eine Beschränkung des Heils auf die durch Jesu Auftreten zu Stande gekommene Religionsgenossenschaft liegt nicht im Begriffe des Reiches Gottes. Es giebt eine Gemeinschaft zu welcher die wahrhaft Frommen vor Christus ebensowohl gehören, als die christlich Frommen, und diese Gemeinschaft ist bestimmt, das Reich der Himmel zu erben. In dem Sinne in welchem Jesus das Gottesreich als irdisch realisirtes verkündigt, ist es nur in Jesu und durch ihn vorhanden. Die Seligkeit aber, als die in der Erreichung des Daseinszweckes vermöge der religiös sittlichen Entwicklung erlangte Befriedigung, ist nur insofern an die Gemeinschaft mit Jesu gebunden, als alles religiös sittliche Streben ausserhalb der von ihm begründeten vollkommenen und siegesgewissen Entwicklungssphäre ein unsicheres und mangelhaftes ist, — aber keineswegs in ausschliessender Weise.¹⁾

1) Wenn hier Krauss die grossartige Weltanschauung Zwingli's in moderner Form reproducirt, so ist damit allerdings der Kreis überschritten, innerhalb dessen sich das dogmatische Interesse des Christen zu halten hat. Aber die Ansicht selbst ist durchaus im Sinne des

3) Das Wort Kirche bezeichnet die ganze Menge von Einzelkirchen, in welche die christliche Kirche auseinandergegangen ist. Sie heissen Kirchen als sichtbare Gemeinschaften, in denen der auf organisch gegliederte Gemeinschaft gehende Trieb seine relative Befriedigung gefunden hat, und die historisch mit der Religion Christi zusammenhängen. Natürlich bilden in allen diesen Kirchen die wahren Christen eine christliche Gemeinschaft *κατ' ἐξοχήν* (Zwingli's unsichtbare Kirche), aber das ist nicht wieder eine Kirche, sondern das Reich Gottes als der Weltzweck, der zwar von dem historischen Christenthume nicht so umspannt wird, dass er ausserhalb desselben nicht vorhanden wäre, dem aber das historische Christenthum als das vollkommenste Mittel dient.

4) Je mehr das christliche Leben an die Kirche als geschlossene Gemeinschaft der Gläubigen gebunden ist, desto mehr ist jeder, welcher innerhalb der durch das Christenthum beherrschten Culturentwicklung steht, um seiner Seelen Seligkeit willen auf die Kirche verwiesen. Aber das ist nur eine Nothwendigkeit der Geschichte, nicht der Idee.

5) Die Kirche hat demgemäss nothwendig zwei Seiten, an welche ihr Wesen gebunden ist. Sie muss, um Heilsanstalt sein zu können, Heilsgemeinschaft sein, das ist ihr nothwendiges Verhältniss zum Reiche Gottes, — und sie muss weltliche Form angenommen haben, — das ist ihr Wesen als äusserlich sichtbare Gemeinschaft für das Reich Gottes, als organisirte Idee. Während die katholische Auffassung die Kirche ausschliesslich als Heilsanstalt denkt, ist sie der protestantischen zuerst Heilsgemeinschaft; denn nur eine

Neuen Testaments, und entspricht dem Gefühle der besten Zeit der alten Kirche, vgl. z. B. Justin Apol. I. 85c: οἱ μετὰ λόγον βιώσαντες Χριστιανοὶ εἰσὶν καὶ ἄθεοι ἐροῦσθῆσαν, οἷον ἐν Ἑλλήσι μὲν Σωκράτης καὶ Ἡράκλειτος. (Vgl. meinen Aufsatz über die dogmatische Bedeutung der Lehre von der doppelten Auferstehung. Jahrb. f. deutsche Theol. XII. 120 ff.).

bestimmte Qualität der Kirche, nicht diese als Anstalt, besitzt den Character der Christlichkeit und Heilskräftigkeit, sie ist Vereinigung des Gegensatzes von Heilsanstalt und Heilsgemeinschaft. Und wohl erkennt der Protestantismus die Nothwendigkeit der Kirche; aber sie ist ihm nicht Glaubensobject, sondern die vergänglich-weltliche Form des Reiches Gottes, die es zu seiner Fortpflanzung geschichtlich bedarf und die deshalb auch geschichtlich von entscheidender Wichtigkeit für den Einzelnen und die Gesammtheit ist.

6) Darum ist weder die Auffassung der Kirche als „des vom Heil ergriffenen Volkes Gottes“, noch die als einer „organisirten Gesellschaft, die an den Gnadenmitteln erkennbar ist“ (weder die Zwingli's noch die Luther's) einseitig und ausschliessend festzuhalten. Nach der einen Seite ist jede einzelne Kirche danach zu beurtheilen, ob sie ihre auf das Heil gerichtete Absicht erfüllt, d. h. ob ihre Angehörigen den Typus der Kinder Gottes an sich tragen. Als wesentliches Kriterium der Christlichkeit einer Kirche muss also die Sitte gelten.

Aber da die Kirche nicht sowohl in ihren einzelnen Gliedern als in den Ordnungen, durch welche sie sich zur kirchlichen Gemeinschaft versammelt haben, dem Reiche Gottes entspricht, so ist die Christlichkeit einer Kirche nach ihrem Bekenntnisse, ihrem Cultus und ihrer Verfassung zu beurtheilen. Es reduciren sich Alles in Allem genommen die unveräusserlichen Merkmale, durch deren Zusammenbestehen erst eine Kirche als solche begründet wird, auf die Forderung einer eigenthümlichen Sitte, eines eigenthümlichen Cultus, einer eigenthümlichen Verfassung und eines eigenthümlichen Bekenntnisses, — natürlich dieses Alles im Sinne des christlichen Principis gedacht.

7) Das Recht, zu einer Kirche zu gehören, hat wer in diesen vier Punkten sich zu den Bestimmungen derselben bekennt. Zunächst ist er ihr Glied im Zusammenhange seiner Familie, — und er gehört ihr an, so lange er seinen Austritt nicht erklärt hat oder ausgestossen ist.

Für beides muss es rechtliche Regeln geben. Für das Letztere gilt als Regel, dass nur wenn der Bruch des Betreffenden mit allen vier Gebieten des kirchlichen Lebens constatirt ist, er ausgestossen werden darf. Denn „die Kirche ist ja nicht das Reich Gottes, und wer die Kirche um des Reiches Gottes willen liebt, darf niemals die Hoffnung aufgeben, dass aus den dünnen Fäden, an denen Jemand noch mit der Kirche zusammenhängt, sich durch Gottes Gnade ein dauerhaftes Band webt, welches einst den ganzen Menschen mit dem Gottesreiche vereinigen kann.“

Es ist meine Absicht hier zunächst nur, auf diesen neuen und in seinen Grundlagen entschieden gesunden Versuch zur dogmatischen Würdigung des Begriffes der Kirche im Zusammenhange aufmerksam zu machen, nicht die eigne Ansicht über diese Frage zu entwickeln. Nur auf einige Punkte möchte ich hinweisen, ehe ich die Schlussgedanken des Buches reproducire.

Ich verkenne nicht, dass von der Zwinglischen Terminologie aus es sich unbedingt empfiehlt, mit Al. Schweizer und Krauss dem Begriffe der unsichtbaren Kirche den des Reiches Gottes (Christi?) zu substituiren. Denn die Gemeinschaft der Prädestinirten ist wohl für Gott, aber nicht für einander erkennbar, also überhaupt nicht in dem Sinne Gemeinschaft, wie ihn das Wort „Kirche“ unbedingt fordert, d. h. ein zu gemeinschaftlicher Thätigkeit und Aeusserung befähigtes Ganzes. Und der Ausdruck „unsichtbare Kirche“ ist an sich ein sinnwidriger und unbrauchbarer. Aber es möchte doch die von Luther ausgehende doppelte Betrachtungsweise der Kirche, in ihrem Unterschiede vom Reiche Gottes und Christi, von dogmatischer Wichtigkeit sein. Schon desshalb, weil doch einmal das Wort „Kirche“ in einem idealen Sinne in manchen biblischen Schriften vorkommt und mit dem Sprachgebrauche der alten Kirche auf's engste verwebt ist, so dass bei Vernachlässigung der Betonung dieser doppelten Betrachtungsweise den

katholischen und katholisirenden Gegnern das Recht nie bestritten werden kann, Prädicate, welche keiner empirischen Kirche eignen, auf ihre „Separatkirche“ zu häufen. — Ich möchte die Sache an dem von Krauss selbst beigebrachten Vergleiche der Kirche mit dem Staate entwickeln. Die Idee des Staates existirt allerdings nur in den Einzelstaaten, aber sie existirt in keinem rein und ausschliesslich, — und jeder Einzelstaat hat seine Wahrheit als Staat eben in der Staatsidee, die er ausdrückt. Und diese Idee des Staats gewinnt man allerdings aus der Betrachtung der einzelnen Staaten, aber doch so, dass das was in allen als das gleichmässig Nothwendige sich ergibt, begrifflich formulirt wird. Ein Begriff aber ist nie etwas Aeusserliches, sondern existirt nur für die Vernunft resp. den Glauben. Und es ist für die politische Arbeit von der entschiedensten Bedeutung, an den Staat in diesem Sinne zu glauben. Ganz ebenso ist die religiöse Idee der Kirche eine nur für den Glauben vorhandene, nirgends in der Wirklichkeit sichtbar aufzuweisen. Und an dieser Idee der Kirche hängt das religiöse Interesse in sehr entschiedener Weise. Darum aber giebt es doch ebenso wenig eine unsichtbare Kirche, wie einen unsichtbaren Staat. Und so wenig der Staat aus einem Zusammentreten von Bürgern zu gemeinschaftlichen Zwecken entsteht, vielmehr als dem Einzelnen vorangehendes Ganzes überhaupt erst Bürger hervorruft, so entsteht auch die Kirche nicht aus den einzelnen Wiedergeborenen, sondern sie ist das den Einzelnen vorausgehende Ganze, worin überhaupt Christen allein gedacht werden können.

Aus diesem Grunde würde ich auch gegen den Begriff der Heilsgemeinschaft, vorzüglich wenn er sich auf die Prämisse eines wirklich vom Heile ergriffenen Volkes Gottes stützen und an ihr kenntlich machen soll, Bedenken haben. Denn in der Kirche, wie im Staate handelt es sich nicht um Vereinigung Gleichgestimmter, sondern um einen mit der Kraft der Selbstverwirklichung ausgestatteten Zweckgedanken, welcher Gemeinschaft bildet und den Einzelnen seinen Charakter aufprägt, und nicht

die erreichte Christlichkeit der Einzelnen, sondern der christliche Charakter des Ganzen kommt in Frage. Will man das Wort Heilsanstalt, als irreführend vermeiden, so würde ich doch das Wort Heilsorganismus vorziehen, weil in ihm besser ausgedrückt ist, dass der Begriff des Ganzen, die Einzelnen bestimmend, als das Erste zu denken ist.¹⁾ Ich würde es demnach vorziehen, im Sinne Luther's und in Anlehnung an Schleiermacher's Absicht und an Ritschl's Gedanken die doppelte Auffassung der einen (ihrem Wesen nach sichtbaren) Kirche mit Vermeidung des Wortes „unsichtbare Kirche“, im Verhältnisse zu den Begriffen des Reiches Gottes und des Reiches Christi etwa so zu entfalten.

Das Reich Gottes (bei Zwingli unsichtbare Kirche) ist die Herrschaft Gottes in der (unsichtbaren) Gemeinschaft der ihm religiös zugeeigneten und nach seinen sittlichen Zwecken gestalteten Menschen. Ihm anzugehören ist Bedingung der Seligkeit.

Das Reich Christi oder der Leib Christi (bei den lutherischen Orthodoxen unsichtbare Kirche) ist die (unsichtbare) Gemeinschaft der hier auf Erden von den Geiste Jesu Christi getragenen Gläubigen. Ihm anzugehören ist Bedingung der „Erstlingseligkeit“, Gnadenvorzug. Sein Zweck ist das Reich Gottes, und es fand diesen Zweck schon vor.

Die Kirche ist der sichtbare, auf Bekenntniss- und Cultus-Gemeinschaft seiner Glieder gegründete, irdische Organismus für den Zweck des Reiches Christi und dadurch des Reiches Gottes. Dogmatisch betrachtet ist sie also der Organismus der auf Erden in menschlicher Gesellschaftsform wirkenden Kräfte Christi, und auf dem Glauben an die Wahrheit dieser Idee ruht die Heilssicherheit des Christen. Ethisch betrachtet ist sie die Cultus- und Bekenntnissgemeinschaft zum Zwecke des Reiches Gottes. Ihrer jeweiligen

1) Al. Schweizer „ein von der Erlösungsreligion hervorgerufener und ihr dienender Organismus.“

Wirklichkeit nach betrachtet erscheint sie in den einzelnen grösseren oder kleineren Kirchen, welche in Bekenntniss- und Cultus-Gemeinschaft ihrer Glieder dem Zwecke des Reiches Christi mehr oder weniger vollkommen dienen, und nothwendig Vieles in sich tragen, was dem Begriffe einer äusserlich-weltlichen Gemeinschaft, nicht dem der Kräfte Christi entspricht. Für den Zweck des Reiches Gottes sind alle sittlichen Organismen der Menschheit geordnet, Familie, Staat, Gesellschaft so gut wie die Kirche, und haben darin ihren eigenthümlichen ewigen (göttlichen) Werth. Die Kirche hat ihre besondere Stellung darin, dass sie 1) unmittelbar nicht auf das Reich Gottes, sondern auf das Reich Christi bezogen ist. Deshalb kann sie ihrer Natur nach nie in den Staat als den Gesamtorganismus sittlicher Zwecke aufgenommen werden. 2) Dass sie abgesehen von diesem Zwecke überhaupt kein Existenzrecht hat, also in keiner Weise Selbstzweck ist. Eine Kirche, die nicht durch Hervorbringung des Reiches Christi das Reich Gottes wirken will und kann, ist etwas schlechthin Verwerfliches und Unsittliches. Dasselbe gilt von allem kirchlichen Handeln als solchem.

Wer dieser Auffassung beistimmt, wird auch die Merkmale der Kirche etwas anders bestimmen müssen, als Krauss es thut. Die Merkmale der Kirche können natürlich nur aus ihrer Idee genommen werden (es sind also *signa ecclesiae invisibilis* nach altem Sprachgebrauche). Die Kirche ist „vorzüglich“ *societas fidei et Spiritus Sancti* und erst in zweiter Linie *societas externarum rerum ac rituum* (Apol. IV). Als Organismus für das Reich Christi muss sie das in sich tragen, wodurch allein ordnungsmässig das Reich Christi in der Menschheit hervorgerufen werden kann, d. h. die Mittel besitzen, welche das Leben Christi als unentbehrliche sich selbst geschaffen hat (Gnadenmittel).¹⁾ Also sind Zeichen der Kirche Wort

1) Die reformirte Betrachtungsweise, welche den Heilsvorgang religiös auf die Wirkung der ewigen Gnade auf den Einzelnen zurückführt, scheut sich naturgemäss, die Gnadenmittel unter dem Begriffe

und Sacrament. Sie sind es, woran man die Kirche erkennt also ihres Vorhandenseins gewiss ist, wie den Staat an den Gesetzen. Nicht ob sie ihre auf das Heil gerichtete Absicht an ihren Gliedern erfüllt, sondern ob sie die Bedingungen dazu in sich trägt entscheidet über das wirkliche Vorhandensein der Kirche. Als irdisch-sichtbarer auf Bekenntniss- und Cultusgemeinschaft seiner Glieder gegründeter Organismus, also ethisch betrachtet, muss sie eine ihren Zweck ermöglichende Verfassung, vor Allem ein mit den nöthigen Mitteln zur geordneten Mittheilung der Gnadenmittel ausgestattetes Amt, — und christliches Gemeinschaftsleben, wie es sich in Gebet (Bekenntniss) und Zucht (Sitte) äussert, besitzen. Wir werden also sagen, — und darin auf die Augustana (V. VII. VIII. XIV.) zurückgehen, — dass als Zeichen der Kirche anzusehen seien Wort (Evangelium) und Sacrament und dass sie nur existiren könne als durch Verfassung (Amt), Gebet (Bekenntniss) und Zucht (Sitte) sich äussernde Gemeinschaft. Wo diese Dinge vorhanden sind, ist dogmatisch und ethisch eine Kirche anzuerkennen; alles Andere, — die Reinheit der Lehre, die Form der Sacramentsverwaltung, geschweige ihre dogmatische Auffassung, die Art der Verfassung und des Amtes, die für Gebet, Bekenntniss, Zucht geltenden Normen, — mag die Vortrefflichkeit einer Kirche andern gegenüber bezeugen, aber es ist nicht unerlässliche Bedingung des Daseins einer Kirche.

Da es sich nun für die religiöse Betrachtung nicht um Leistungen des Menschen, sondern um Wirkungen Christi handelt, wird der dogmatischen Idee der Kirche am besten entsprochen, wo man dem Leben Christi seine unerlässlichen Mittel zum Wirken am reinsten bietet. Die beste Kirche wird also die sein, welche das Evangelium von

der Kirche zu entwickeln. Dass das aber bei einer organischen Betrachtung des Heilsweges nicht passt, sieht man z. B. bei Al. Schweizer II, 314 „schon die Lehre von den Gnadenmitteln setzt die kirchliche Gemeinschaft voraus.“

Christo am reinsten, die Sacramente in ursprünglicher wirksamster Form besitzt.

Das Wort aber, d. h. die Verkündigung von dem in Christo gebotenen Heile, ist mit Dogmatik (sogenannter reiner Lehre), nicht zu verwechseln. Haben doch selbst die Schmalkaldischen Artikel (Ed. Hase S. 305. 317) entschieden nur die Lehre von der Rechtfertigung als unantastbar hingestellt, so dass die Forderung der Augustana VII und Apologie IV, dass zur Einheit der Kirche „es genüge über die Lehre des Evangeliums einstimmig zu sein“, authentisch dahin zu interpretiren ist, dass die Kirche im evangelischen Sinne eine engere Grenze für ihre Angehörigen nicht ziehen darf, als Uebereinstimmung in Betreff des Glaubens an die Rechtfertigung aus Glauben. Allerdings ist unter Melancthon's Händen aus dem Begriffe der „Evangeliumspredigt“ mehr und mehr der reinen Lehre geworden, damit aber auch aus der „christlichen Kirche“, wie Luther sie verstand, die „lutherische Particularkirche der reinen Lehre.“ Noch verfehlter ist es freilich, aus der „ordnungsmässigen Verwaltung der Sacramente“ eine richtige dogmatische Ansicht vom Wesen des Abendmahls zu machen (Aug. Conf. VII). Und desshalb ist mit Ritschl unter dem Bekenntniss nicht das theologisch-antithetische zu verstehen, sondern das in Gebet und Cultus sich äussernde Bekenntniss zu dem in Christo aus Gnaden zu unserm Vater gewordenen versöhnten Gott.

Nach diesen Bemerkungen möchte ich noch auf den Schlusstheil des Buches von Krauss aufmerksam machen, der sich mit dem Verhältnisse der Kirche zum Staate beschäftigt, und dessen Inhalt ich zu den besten Bestandtheilen des Buches rechnen und den Lesern dringend empfehlen möchte. Ich kann hier nur auf die Hauptpunkte hinweisen.

Da die Kirche ohne Rechtsverhältnisse nicht zu denken ist, ist sie auf ein Verhältniss zum Staate nothwendig hingewiesen: Bekenntniss, Cultus, kirchliche Sitte und

Verfassung haben eine juristische Seite; so ist die Kirche, obwohl ihrem Inhalte nach durchaus kein Rechtsinstitut, doch ihrer Form nach ein solches; sie ist ihrer Natur nach weltlich. — Nun könnte man das Verhältniss zum Staate durch die Theorie von der freien Kirche lösen. Aber diese Lösung, auf Verkennung des weltlichen Characters der Kirche ruhend, ist weder in der Theorie bei Vinet, noch in der Praxis in Amerika als haltbar zu erweisen. Die römisch-katholische Kirche ist die allein consequente Durchführung der freien Kirche, aber sie zeigt, dass der Staat bei ihren Ansprüchen nicht bestehen kann. Die Freikirche bringt weder Gewissensfreiheit noch innere Wahrhaftigkeit mit sich und trägt bald die Uebel der Staatskirchen an sich ohne ihre Vorzüge.

Die richtige Lösung der Frage nach dem Verhältnisse von Kirche und Staat ist die Unabhängigkeit in der Gebundenheit. Die Religion darf nicht in den Dienst des Staates gestellt werden; der Staat, gleichsam der Verstand der Menschheit, ist überhaupt nicht productiv, sondern berufen, Alles zu regieren und Allem Gesetze zu geben. Er ist nicht eine schöpferische, sondern eine ordnende Macht. Er hat darüber zu wachen, dass die Geistlichen der Kirchen dem Staate gegenüber Garantien geben und Pflichten erfüllen, dass sie sich als Staatsangehörige gesetzestreu verhalten, dass kein Staatsbürger sich unter religiösen Vorwände der Staatspflicht entziehe, und dass keine kirchliche Handlung eine Wirkung übe, welche über das Gebiet der betreffenden Kirche und ihrer eigenthümlichen kirchlichen Zwecke hinausreicht. Die praktischen Folgerungen aus diesen Grundsätzen für die gegenwärtige Krisis ergeben sich ohne weitere Worte.

Das Ethos der Germanen bei Tacitus.

Von

Prof. Dr. **Gustav Roskoff.**

Nach Hinweisung auf die Vertreibung oder Vertilgung eines germanischen Volksstammes durch andere germanische Stämme, schliesst Tacitus cap. 33 seiner *Germania* mit einer Art Stossgebet: dass der Hass und die Zwietracht der germanischen Völkerschaften herrschend fort-dauern möge. Hiermit bezeugt der Römer, ausser der Liebe zu seinem unter „*urgentibus fatis*“ liegenden Vaterlande, auch das die Germanen bezeichnende Merkmal: ihre **Zwiespältigkeit und Zersplittertheit.**

Gleich unheildrohenden Gewitterwolken waren sie am römisch-geschichtlichen Horizont oft als einzelne Stämme, oder wenn einige zugleich, doch nur auf kurze Zeit verbündet erschienen. Vom Jahre 113 v. Chr. wo die Cimbern, von andern germanischen Stämmen begleitet, mit einem römischen Heere unter Cn. Papirius Carbo zusammenstiessen und es bei Noreja schlugen (Tac. Germ. 37. Liv. Epit. 63. Vell. II. 12), bis gegen Ausgang des ersten christlichen Jahrhunderts, hörten die Einfälle germanischer Stämme nie ganz auf (Tac. Agr. 41). Die Ruhe unter Trajan und Antoninus Pius wurde unter M. Aurelius wieder durch die Chatten unterbrochen und bald begann der 13 Jahre lange Markomannenkrieg (167—180). Man kann die Vermuthung hegen, dass Rom bei seinem inneren Verfall in der Kaiserzeit, welchen auch Tacitus a. a. O. andeutet, einem vereinten Angriffe der Germanen erlegen

wäre, und es ist erklärlich, wenn der Deutsche vom Nationalgefühl geleitet bedauert, dass seine Urahnen die günstige Gelegenheit nicht benutzt haben, da, was Herodot vom thrakischen Volk sagt, von den Germanen behauptet werden könne: „ἔθνος — εἰ δὲ ὑπ’ ἐνὸς ὄρχοιτοί ἢ φρονέοι κατὰ τούτο, ἄμαχόν τ’ ἂν εἴη καὶ πολλῶν κράτιστον πάντων ἐθνέων“ (V. 3); es verriethe jedoch Mangel an historischem Verständniss, das mit vorhandenen Factoren zu rechnen pflegt, wenn die Versäumniss den Germanen zum tadelnden Vorwurf gemacht würde. Denn diese waren eben noch politisch zusammenhangslos und zersplittert. Obschon keine Nomaden, sondern zum Theil angesiedelt und Feldbau treibend, waren sie doch grossentheils noch im Wandern begriffen um Wohnsitze zu suchen. Sie liessen sich nieder wo sie eben Platz fanden oder ihn durch Verdrängung anderer Stämme sich verschaffen konnten, aus dem sie oft bald wieder von anderen verdrängt wurden. Diejenigen, welche rauhe und arme Landstriche Germaniens (Strabo IV. 3, 4. Tac. Germ. 2. 5. Ann. II, 24) inne hatten, wurden von den fruchtbaren gallischen Ländereien angelockt und machten Einfälle (Cäs. B. G. I. 31. VI. 12). Der Wechsel der Wohnsitze war kaum schwerer (Tac. hist. IV. 73) als der bei manchen Stämmen übliche Wechsel der Felder (Cäs. B. G. IV. 1). Auch Strabo bemerkt die Leichtigkeit auszuwandern als germanische Eigenthümlichkeit (VII. 1). Ausserdem werden auch Beispiele von unfreiwilligem Wohnsitzwechsel ganzer Stämme, die sich auf römischen Boden niedergelassen hatten, berichtet. Die auf dem rechten Rheinufer hausenden Ubier, als römische Bundesgenossen zur Abwehr der Angriffe germanischer Stämme verpflichtet, mussten, als sie nicht mehr Stand halten konnten, an das linke Rheinufer ziehen, um das römische Gallien gegen die Germanen zu bewachen (Strabo IV. 3. Ann. XII. 27). Im Feldzuge des Tiberius gegen die Germanen wurden 40,000 Sigambrer und Sueben zwischen den Rhein und die Maas unter römischer Herrschaft versetzt (Tac. Ann. II, 21. XII, 39. Suet. Tib. 9. Aug. 4. Eutrop. VII. 7). Die Germanen

machen in dieser Periode den Eindruck der Unstätigkeit und Rastlosigkeit. Es ist anzunehmen, dass die lange Wanderung aus ihrer asiatischen Urheimath mit grossen Kämpfen verbunden war, obschon die Erinnerung daran verwischt war; dass ihre Kämpfe mit den Kelten um die Landschaften östlich vom Rhein nicht leicht waren, obgleich sie in der Geschichte nicht verzeichnet sind; sicher ist, dass die den Germanen eignende Kraft durch unablässige Kämpfe geübt und gesteigert wurde. Hinsichtlich ihrer leiblichen Beschaffenheit rühmen die Alten deren Grösse und Kräftigkeit (Strabo VII. 1. Cäs. B. G. I. 39. II. 30. IV. 1. Colum. de re rust. III. 8. Mela II. 2. Flor. III. 10. Vell. II. 106. Plut. Mar. 11. Amm. XVI. 12. Herodian VI. 7), sie bewunderten deren starken Gliederbau (Germ. 20), der ihnen als Kennzeichen germanischer Abkunft galt (Tac. Agr. 11. G. 4). Der Germane selbst hatte nicht nur das Gefühl seiner Kraft, er war sich ihrer klar bewusst als Grundbedingung seiner Existenz und erhob sie zum Princip. Am Eingang zur Geschichte des deutschen Volksbewusstseins steht die Inschrift: „Am Anfang war die Kraft.“ Diese wurde schon in den Kindern durch Gewöhnung an das raube Klima, die harte Lebensweise (Germ. 20) und durch Leibesübungen gehegt und gepflegt. Um die im Jüngling sich entwickelnde Manneskraft nicht zu hemmen, war „sera juvenum venus“ Sitte (Germ. 20). Die Nervier (Cäs. B. G. II. 15), die Sueben erlaubten nicht Wein einzuführen, „quod ea re ad laborem ferendum remollescere homines atque effeminari arbitrantur“ (Cäs. B. G. IV. 2). Der Germane nährte und übte seine Kraft aber nicht, um sie bei der Arbeit im Hause oder in der Wirthschaft zu verwerthen; diese überliess er den Weibern, Kindern, Greisen und Knechten (Germ. 15. 25). Als des freien Mannes allein würdige Arbeit erachtete er nur den Krieg (Germ. 14. 15), und nur um der Kriegstüchtigkeit willen wird die Kraft geschätzt und gefördert. Germanische Kriegstüchtigkeit erfordert aber nicht nur Leibesstärke, sondern auch Kräftigkeit der Empfindung der eigenen Persönlichkeit, d. h. Muth.

der im Selbstvertrauen auf die geübte Körperkraft im Kampfe selbst das Leben einzusetzen bereit ist; sie erheischt die Kraft des Willens, welche allen Hindernissen und Gefahren gegenüber Unerschrockenheit bewahrt und jene mit Beständigkeit zu überwinden sucht, d. h. Tapferkeit. Der Germane achtet sich und den andern nach dem Muthe und der Tapferkeit, daher wohl der verwegenste Kopf leicht das meiste Vertrauen gewinnen konnte (Ann. I. 47). Kriegstüchtigkeit durfte auch da, wo Ackerbau getrieben ward, diesem nicht hintenangesetzt werden (Cäs. B. G. IV. 1. VI. 22). Der Knabe ist für die Waffen bestimmt (Seneca de ira I. 11. Epist. 36), wie sich die Germanen selbst „*viri ad arma nati*“ nennen (Tac. hist. IV. 64); im Waffentanz gewöhnt sich der Jüngling an Gefahr (Germ. 24), gekräftigt an Leib und Seele wird er wehrhaft gemacht, von wo ab er öffentlich die Waffen tragen darf (Germ. 13); und er legt diese Zeichen seiner Kriegstüchtigkeit ausser in heiligen Hainen der Götter (G. 34. 40) nie mehr ab (Germ. 22), sie werden ihm auch in's Grab mitgegeben (G. 27).

Kriegstüchtigkeit hat auch heute noch ihren Werth und wird vom Deutschen hochgeschätzt; aber im germanischen Alterthum wird sie nahezu Selbstzweck, in ihr glaubt der Germane seine Bestimmung erreicht, die ganze Tugend des Mannes erfüllt, sie ist ihm die ethische Tugend *κατ' ἐξοχήν*, die Cardinaltugend. Der Krieg, den wir als exceptionelles Mittel zum Frieden betrachten, in welchem die Culturzwecke erreicht werden sollen und nur erreichbar sind, war für den Germanen der normale Zustand, da er nur im Kriege seine Tapferkeit darlegen konnte. Er verband mit dem Kriege auch die Religion, wodurch dieser eine religiöse Bedeutung erhielt, denn er glaubte an die Gegenwart der Gottheit bei den Kriegsführenden (Tac. Germ. 7. histor. IV. 22. V. 17). „Der Krieg ward von den Germanen als religiöser Dienst betrachtet, die Schlacht war ein grosses Opferfest das sie dem Stammgotte brachten. Das feindliche Heer ist das Opfer das vor dem Beginn des Kampfes geweiht wird

und das Schwert ist das priesterliche Opfermesser“ (C. Weinhold d. deutsch. Frauen S. 160); im Siege erkannten sie die Ueberlegenheit der germanischen Götter über die der Römer. Die Tendenz der Römer zu erobern um über die Besiegten zu herrschen, lag den Germanen fern, daher sie ihre Siege nie ausnutzten und sorglos den geschwächten Feind wieder erstarken liessen. Sie erfreuten sich am Kriege als solchem, „Germani laeta bello gens“ (hist. IV. 16), und wenn ihnen die Beute auch willkommen war und sie beim Plündern nicht spröde thaten, so blieb ihnen die Hauptsache doch der Krieg selbst (Cäs. B. G. VI. 21. Germ. 14). Wo es Krieg gibt und sich Gelegenheit zum Kampfe bietet, sind Germanen zu treffen (Cäs. B. G. VI. 23. Tac. a. a. O.). Sie kämpfen nicht nur gegen Rom, den Erzfeind, sondern auch als Hilfstruppen germanischer Stämme gegen andere, sie streiten an der Seite gallischer Völker gegen die Römer (Cäs. B. G. VI. 7. 8. 9. 34. 35. B. c. III. 14), ihre Kriegslust führt sie in den Söldnerdienst Roms (Cäs. B. G. VIII. 6. 24). Germanische Söldner bildeten den Kern von Cäsar's Reiterei im gallischen Krieg (Cäs. VII. 13. 67. 70. 80. Hist. VIII. 10. 13), germanische Tapferkeit half ihm zum Siege bei Pharsalus (Hor. IV. 2. Appian. de b. c. II. 64. Lucan. Phars. I. 419—441), Germanen folgten ihm nach Afrika, sie bereiteten ihm den Sieg bei Alexandria (Cäs. Afric. 29. 40. Alex. 29). Augustus hatte eine Leibwache von Germanen (Suet. Octavian. 49) wie auch der Imperator Tiberius (Ann. I. 24), und während der Kaiserzeit stehen Germanen im römischen Heere als Söldlinge kämpfend gegen Germanen (Ann. II. 13). Diese Neigung zum Söldnerdienst wird den Germanen gewöhnlich übel vermerkt und als Mangel an Vaterlandsliebe gedeutet (Mone Urgesch. d. bad. Landes I. 211). Vaterlandsliebe im Sinne von Patriotismus, worunter man nicht nur Liebe zu dem Lande, dem Stamme oder Geschlechte dem man angehört, sondern zugleich und vornehmlich die Gesinnung versteht, vermöge welcher der Einzelne sein Interesse dem Wohle des Ganzen unterordnet; diese Vaterlandsliebe, die ein

ideales Ganzes, einen principiell geordneten Staat voraussetzt, der auf Grund geregelter Arbeitsthätigkeit des gesamten Volks geschaffen und durch Arbeit erhalten wird, konnte den Germanen noch nicht zum Bewusstsein gekommen sein, weil sie ein Vaterland in diesem Sinne nicht hatten, obschon Tacitus sie für Urbewohner Germaniens hält (Germ. 2), sie selbst die Erinnerung an ihre Einwanderung verloren hatten und das im Osten des Rheins von ihnen bewohnte Gebiet als ihr Land betrachteten. Ihre Anhänglichkeit an Germanien war zunächst Heimathsliebe, Liebe zu dem Landstrich auf welchem der Stamm angesiedelt war, das Ideale, Ganze, war das Gemeinwesen des Stammes (*civitas*), dem der Einzelne angehörte und anhing, zu dem er Stammesliebe fühlte.

Merkwürdig sind die Aeusserungen Ariovist's und Armin's bei Cäsar und Tacitus. In der zweiten Unterredung mit Cäsar sagt Ariovist: er sei nicht aus eigenem Antrieb, sondern von den Galliern gebeten und gerufen über den Rhein gezogen und habe nur unter der Aussicht auf grosse Belohnungen „*domum propinquosque reliquisse*“ (Cäs. B. G. I. 44). Tacitus lässt Armin im Wechselgespräch mit seinem Bruder Flavius erwähnen: „*fas patriae, libertatem avitam, penetralis Germaniae deos, matrem precum sociam*; ermahnt ihn „*ne propinquorum et adfinium, denique gentis suae desertor et proditor quam imperator esse mallet*“ (Ann. II. 10). Der Unterschied der Anschauung in beiden Aeusserungen ist leicht zu bemerken. Ariovist spricht nur von dem Opfer die Heimath (*domus*) und die Verwandten (*propinqui*) verlassen zu haben; Armin dagegen schon von dem Anspruch des Vaterlandes (*fas patriae*) nebst Verwandten und Befreundeten. Zu beachten sind hierbei auch die verschiedenen Zeitumstände. Ariovist steht mit seinen Gefolgeschaaren auf gallischem Gebiet, ist offensiv, wogegen Armin auf heimathlichem Boden von den Römern angegriffen die germanische Freiheit vertheidigt, wozu sich germanische Stämme verbündet hatten. In diesem ersten Bündniss innerhalb der Geschichte der Germanen zum Schutze des heimischen Bodens, der

heimischen Götter, kurz, der germanischen Existenz gegen römische Eroberungssucht, regt sich im Ethos der Germanen das Gefühl nationaler Einheit. Dasselbe bekundet sich im Aufstande des Civilis, wo die Ubier von den Verbündeten am feindlichsten behandelt werden, „quod gens Germanicae originis, ejurata patria, Romanorum nomen, Agrippinenses vocarentur“ (Tac. hist. IV. 28). Eben so in der Ansprache des Tencterers bei der Versammlung in Colonia: „Redisse vos in corpus nomenque Germaniae, communibus Deis et praecipuo Deorum Marti, grates agimus: vobisque gratulamur, quod tandem liberi inter liberos eritis“ (histor. IV. 64). Der römische Schriftsteller lässt freilich den Tencterer von einem Staatskörper reden, wovon die Germanen noch weit entfernt waren; aber abgesehen von diesem Anachronismus, hat der scharfsinnige Tacitus herausgeföhlt, dass die politisch zusammenhangslosen Germanen, ausser ihrer Abstammung, in der religiösen Anschauung, und nebst dem Hass gegen die Römer, in der Liebe zur Freiheit doch einheitlich seien. Auch in der Aufmunterungsrede, welche Tacitus den Civilis nach dem für die Germanen unglücklichen Treverischen Treffen an diese halten lässt, erweist er sich kundig des germanischen Wesens: „Rhenum et Germaniae Deos in adspectu: quorum numine capesserent pugnam, conjugum, parentum, patriae memores“ (hist. V. 17). Der feinfühlige Tacitus lässt Armin seinen Bruder an die „angestammte Freiheit“ erinnern. Zur Zeit als der Römer seine Annalen schrieb, ward in Gesängen, in welchen die Germanen ihre historischen Erinnerungen aufbewahrten (Germ. 2), Armin als das Ideal germanischer Kriegstüchtigkeit und Freiheitsliebe gefeiert (Ann. II. 88). Armins Freiheitsliebe umfasste allerdings das Germanenthum überhaupt und gründete sich auf nationales Einheitsbewusstsein; er vermochte wohl das Gefühl der Einheitlichkeit in mehreren germanischen Stämmen anzuregen; aber sein eigener Sturz gibt den schlagenden Beweis, wie sehr damals das Ethos der Germanen im Allgemeinen im Partikularismus befangen, die Freiheitsliebe des Einzelnen eigentlich Liebe zur

Ungeborgenheit war, die nur im Gemeindewesen des Stammes ihre Schranken erkannte.

Die Gemeinde, die für den Germanen dieser Periode den Staat ausmachte, verlieh ihm eigentlich die Freiheit. Wenn er, der sonst sich keinem Befehle unterwarf, keinen Zwang ertrug und Alles nach freiem Willen zu thun liebte (Cäs. B. G. IV. 1. VII. 65. Tac. Ann. XIII. 54) dem Gemeinwesen gehorchte, so gehorchte er der selbstgewählten Obrigkeit (Germ. 12. 22); in der Gemeindeversammlung wurde er nach dem Herkommensrecht, in welchem er seine eigene Wesenheit erkannte, und durch gemeinschaftlich beschlossene und bestimmte Satzungen beurtheilt und gerichtet.

In der Gemeindeversammlung (in concilio) wurde der herangewachsene Germane wehrhaft gemacht. Durch die öffentliche Wehrhaftmachung erlangte er das Recht öffentlich Waffen zu führen, an den Gemeindeversammlungen unmittelbaren, thätigen Antheil zu nehmen, d. h. er wurde zum Glied des Gemeinwesens erklärt, „ante hoc domus pars — mox reipublicae (Germ. 13), er wurde zum mündigen, freien Mann. Tacitus vergleicht die germanische Wehrhaftmachung, wobei der Jüngling mit den gebräuchlichen Waffen geschmückt ward, mit der Toga (virilis, libera), welche nur dem freien Römer, im Vollgenuss des römischen Bürgerrechts, zu tragen erlaubt war, die er beim Austritt aus dem Knabenalter, wo er die toga praetexta ablegte, anzog und öffentlich, wenigstens vor der Kaiserzeit, stets darin erschien, falls er nicht als Verächter der Souveränität des Volks erachtet werden wollte. Was der Römer Bürgerrecht nennt und durch das Staatskleid andeutet, ist bei den Germanen Anerkennung der Kriegstüchtigkeit, und charakteristisch durch den Waffenschmuck, den er Angesichts der Gemeindeversammlung erhält, bezeichnet, womit er für mündig und selbstständig erklärt das Recht erhält sich selbst mit den Waffen zu wehren, nachdem er bisher unter dem Schutze der Familie gestanden. Er wird mit Waffen geschmückt, weil mit seiner Aufnahme in die Volksversammlung, welche

zugleich Heeresversammlung ist, zugleich sein Eintritt in das Heer verbunden ist.

Mit der Wehrhaftmachung, wodurch der Germane öffentlich als kriegstüchtig befunden („civitas suffecturum probaverit“ Germ. 13) und erklärt wird, übernimmt er aber nicht nur das Waffenrecht, sondern auch die Waffenpflicht, nicht nur das Recht sondern auch die Pflicht in der öffentlichen Volksversammlung zu erscheinen. Dass ihm diese Pflicht oblag, erhellt aus Germ. 11: „illud ex libertate vitium, quod non simul nec ut jussi conveniunt, sed et alter et tertius dies cunctatione coeuntium absumitur.“ Tacitus soll hiermit sagen wollen: es sei dies absichtlich geschehen, aus Freiheitsdünkel, damit es nicht scheine als folgten sie einem Gebote (Barth Teutschl. Urgesch. IV. 259). Freiheitsdünkel war es wohl nicht was sie so saumselig machte, vielmehr die Liebe zur Ungebundenheit, oder, wie Wilda es richtig nennt, „wilder Freiheitssinn“ (Strafr. d. Germ. 184), was Tacitus andeuten will. Allerdings folgten die Germanen „wenn sie in das concilium kamen — ihrem Rechte und ihrer Pflicht, nicht aber irgend einem Befehle irgend eines Menschen — sie waren keine jussi und kamen also auch in das concilium nicht ut jussi, als Befohlene“ (Baumstark urd. Staatsalterth. S. 389); aber sie wollten nicht einmal ut jussi, als Befohlene scheinen, sondern recht merklich zeigen dass sie ganz aus freiem Willen kämen. Diess ist im Einklang mit dem von Tacitus geschilderten germanischen Wesen: „Germanos — non juberi; non regi, sed cuncta ex libidine agere“ (hist. IV. 76). Aehnlich Cäsar von den Sueben: quod a pueris nullo officio aut disciplina adsuefacti, nihil omnino contra voluntatem faciant“ (Cäs. B. G. IV. 1).

Mit dem Rechte des Wehrhaftgemachten, der Gemeindeversammlung mit den Waffen beizuwohnen und „mitzurathen“, war er auch verpflichtet „mitzuthaten“, für das Gemeinwesen die Waffen zu führen, schlagfertig zu sein und bei beschlossenem Kriege tapfer mitzukämpfen.

Gegenüber der harten Strafe, welche bei den Treverern

in Gallien den traf, der zu einer bewaffneten Versammlung vor einem Kriege zuletzt kam (Clas. B. G. V. 56: in conspectu multitudinis omnibus cruciatibus adfectus necatur), kann es auffallen, dass bei Tacitus das Moment der Pflicht, die der Germane bei der Wehrhaftmachung übernimmt, nicht wie das des Rechts betont ist. Wilda macht hierzu die richtige Bemerkung, dass in dieser frühen Zeit überhaupt fast nur vom Rechte des freien Mannes in der Gemeindegenossenschaft, weniger von der dadurch begründeten Pflicht die Rede ist; so auch bei Familienverhältnissen, wo die Mundschaft zunächst mehr als Berechtigung denn als Verpflichtung erscheint (Strafr. d. Germ. 137). In jener Zeit wo Kriegführen die Lust des freien Mannes und wenn die Waffen ruhten der Besuch der Gemeindeversammlung seine beste Beschäftigung war, trat auch die Bedeutung der Pflicht weniger hervor. Diese machte in ihrer Schwere sich erst als Last fühlbar, als das Leben die Einfachheit verloren hatte und die Bedürfnisse so gross waren, dass ihre Befriedigung eben so viel Zeit und Kraft in Anspruch nahm. Nun liegt es aber im Begriff des Rechts auch die Pflicht zu involviren, und dass mit dem Waffenrecht zugleich die Waffenpflicht gemeint sei, wird durch „*moris*“ angedeutet (Germ. 13). Nach Zernial ist „*moris est*“ eine dictio distinctior et accuratior (De Genitivi usu Taciteo p. 83); Baumstark behauptet es sei allgemeiner, „*mos est*“ konkreter und speciell bestimmter (Urd. Staatsalterth. 539. Note 1). Ohne mir eine philologische Entscheidung anzumaassen, finde ich in beiden Phrasen keinen begrifflichen Unterschied und halte mich an die Bedeutung von *mos* (ἦθος) Sitte, welche das ἦθος, das religiös-sittliche Gefühl und Bewusstsein, also auch das von Recht und Pflicht in sich fasst.

Durch die Wehrhaftmachung selbst wird Kriegstüchtigkeit, Tapferkeit zur ethischen Pflicht erhoben und in dieser Bedeutung vom Germanen auch betrachtet. Die Wehrhaftmachung geschah in und durch die Volksversammlung, welche nicht nur Zwistigkeiten, sondern alle öffentlichen

Angelegenheiten beurtheilte, welche das Gesetz gab und handhabte, vor die Alles, was einer öffentlichen Anerkennung und Bestätigung bedurfte, gebracht werden musste. Wo Volk oder Heer vereint ist, da ist auch seine Idealität, oder nach germanischer Vorstellung: es steht unter dem Schutze der gegenwärtigen Götter, es herrscht „Frieden“ (Ding-Heerfrieden). Dieses in Staat und Recht hineinragende oder damit in Einheit verbundene religiöse Moment ist durch die Gegenwart der Priester in der Volksversammlung wie im Heere angedeutet. Die Priester „im Dienste der Gottheit“ stehend, d. h. als Repräsentanten des Volksglaubens, als Prediger des germanisch religiösen Ethos und Bewahrer der heiligen Ueberlieferung in der allgemein giltigen Form, haben den Frieden zu sichern, zu wachen, dass Gesetz und Recht aufrecht erhalten werde, daher den Friedensbruch im Namen der Gottheit zu strafen (Germ. B. 7). Wenn nun das Waffenrecht in der Volksversammlung in so feierlicher Weise verliehen hierdurch nicht nur eine politische, sondern zugleich eine religiöse Bedeutung gewinnt, so muss auch die davon unzertrennliche Pflicht einen religiös-sittlichen Sinn haben.

Die ethische Bedeutung der Kriegstüchtigkeit bei den Germanen erhellt ferner vornehmlich daraus, dass sie das Gegentheil davon als Verbrechen betrachteten und behandelten. „Ignavos et imbelles et corpore infames coeno ac palude, injecta insuper crate, mergunt“ (Germ. 12). Die Angeführten werden als Verbrecher mit dem Tode bestraft, wie die *proditores* und *transfugae*. Wilda (Strafr. d. G. 154) „möchte unter *ignavi* et *imbelles* nicht bloss Feige die sich der Heeresfahrt entzogen hatten oder in der Schlacht geflohen waren, sondern mehr allgemein alle diejenigen verstehen, die ein Verbrechen begangen, welches mit Hinterlist und Heimlichkeit vollführt worden und von einer sklavischen, verächtlichen Gesinnung, wohin, ausser dem Diebstahl auch Mord (wo man durch verbergen des Leichnams die Spuren der That zu vernichten suchte), gehören möchte.“ Der Abscheu vor Heimlichkeit und Tücke liegt allerdings im germanischen Wesen, dem Geradheit

und Offenheit eignen (Germ. 22. Ann. XIII. 54. vgl. Sueton. Claud. 25. Octavian 44); ich finde aber nicht dass ignavus und imbellis auf Heimlichkeit und Hinterlist hindeuten und Tacitus die Ausdrücke in diesem Sinne gebraucht habe. Ignavus ist, wie Baumstark (Urd. St. A. 440) nachweist, namentlich und speciell das Gegentheil von fortis, wie auch bei Cicero (Inv. II. 54) fortitudo der ignavia entgegengesetzt wird. Durch das beigefügte „imbelles“, unkriegerisch, daher kriegsuntüchtig, werden die ignavi näher characterisirt und der Begriff der Feigheit gesteigert im Vergleich mit Germania c. 31, wo dieselben Ausdrücke vorkommen. Ignavi et imbelles an unserer Stelle sind ausgemachte, vollendete Feiglinge, also, wie Baumstark richtig bemerkt (U. St. A. 430) „die nicht etwa ein oder das andere Mal den Forderungen mannhafter Tapferkeit nicht völlig entsprachen, sondern sich dem Kriege und den Waffen entzogen und desshalb das Heer verliessen.“ Hingegen finde ich nicht dass unsere Stelle nur sagen wolle: „wenn ein Feigling mit dem Tode bestraft wird so ist die Art des Todes just diese.“ Es handelt sich in den Worten des Tacitus nicht nur um die Strafbestimmung selbst, aber auch nicht nur um die Art der Hinrichtung, sondern auch um die Schuld. Der Sinn ist: vollendete Feiglinge wurden mit dem Tode bestraft und auf die geschilderte Weise hingerichtet. Ausgemachte Feigheit wird also als Kapitalverbrechen betrachtet und bezeichnend als flagitium dem Scelus gegenübergestellt. Nach Döderlein (bei Baumst. U. St. A. 439) ist flagitium „ein Verbrechen gegen sich selbst, gegen die eigene Ehre, durch Schlemmerei, Unzucht, Feigheit, kurz durch Handlungen, welche nicht eine Folge ungezügelter Kraft, sondern moralischer Schwäche sind, durch Aeusserungen der ignavia, eine Schandthat; scelus ist ein Vergehen gegen Andere, gegen das Recht Einzelner oder den Frieden der Gesellschaft, durch Raub, Mord, namentlich auch durch Aufruhr, kurz durch Aeusserungen der malitia, ein Verbrechen. Das flagitium ist der vollste Gegensatz des honestum, es ist das turpe im eminenten Sinne, und wie

dieses dem scelestus entgegensteht, das einen durchaus juristischen Sinn hat, so steht flagitium dem scelus entgegen.“ Ich würde sagen: wie scelus einen juristischen Sinn hat, so flagitium eine ethische Bedeutung. Denn auf germanischem Standpunkt ist Kriegstüchtigkeit eine ethische Tugend und zwar die Tugend, in der sich das Ethos des Germanen erfüllt, daher folgerichtig, wo diese ganz fehlt der Tod verhängt wird und zwar in der Weise, dass mit der Existenz zugleich die Erinnerung an sie vernichtet wird als wäre jene nie dagewesen.

Dieselbe Todesstrafe erlitten die „corpore infames“, worunter gewöhnlich durch unnatürliche Wollust Geschändete verstanden werden mit Berufung auf Ann. I. 73. XV. 49. hist. IV. 14, welches Laster, das den Belgen nachgeredet wird (Strabo IV. 4. 6) die Germanen von den Galliern angeblich kennen gelernt haben. Wilda findet aber „in allen Rechtsquellen fast nicht eine Stelle, die auf Päderastie hindeutet“, eher werde „die Sodomiterei erwähnt, aber in einer Weise, dass die Bestimmungen darüber ziemlich deutlich auf das A. T. zurückweisen“ (Strafr. d. G. 153). Gegenüber der Schönfärberei bezüglich der Germanen, bemerkt Waitz sehr richtig: „nicht damit machen wir die Deutschen edler, dass wir ihnen die Kenntniss der Laster absprechen; wie sie es strafen zeigt uns die sittliche Ansicht die ihnen eigen war.“ Unbegründet erscheint aber seine Erklärung der „corpore infames“ durch „mit Gewalt Beschimpfter“ (D. Verf. Gesch. I. 189. Note 2). Barth nennt es „verlorne Mühe — gegen den Inhalt der Worte des Tacitus anzukämpfen und es gehört zu den Albernheiten des Afterpatriotismus, durch Schrift- und Sinnverdrehung einen Flecken von den alten Germanen wegwaschen zu wollen. Ja es ist gar kein Flecken in dem Nationalcharacter, es steht nicht im Widerspruch mit der in diesem festgegründeten Zucht und Keuschheit; denn nicht jene ist die höhere Tugend welche die Sünde gar nicht kennt, sondern diese, die sie verabscheut. Der rohe Deutsche versenkte solche Lasterklumpen in den Sumpf; so achtete er der Sitten Reinheit,

so ward die Sünde erstickt und ihre Verbreitung. Doch eine Frage bleibt: Wen traf die Strafe, den activen oder den passiven Theil? Das: Körpergeschändet trifft mehr den letztern, die Unzucht, der Anlass, mehr den erstern. Gemissbrauchte Knaben konnte man doch nicht füglich in den Sumpf senken — also den Mann, und, wenn beide Männer waren, Beide“ (Teutschl. Urgesch. IV. 276). Abgesehen von der Bestimmung, dass Beide, wenn sie Männer waren, in den Sumpf versenkt wurden, was aus der Stelle des Tacitus nicht nothwendig hervorgeht, ist die aufgeworfene Frage: „wen traf die Strafe den activen oder den passiven Theil?“ nicht ohne Bedeutung mit Berücksichtigung des Nachweises von Wilda (Strafr. d. Germ. 155): „dass der widerrechtliche Wille die Grundlage alles strafbaren Unrechts gewesen sei, wiewohl jede That zunächst nach ihrem Erfolge —, nach äusserlichen Merkmalen erfasst wurde, der objective Standpunkt, wie man sagt, der vorherrschende war.“ Vielleicht ist aber auch die Frage, als nicht ganz müssig, erlaubt: ob denn unter „corpore infames“ gerade nur das Laster der Päderastie verstanden werden müsse? Warum nicht vielleicht auch das nach 1 Mos. 38, 9 eigennamig bezeichnete, das auch zur widernatürlichen Unzucht gerechnet wird und wenn den Germanen ersteres aus der römischen Provinz zugekommen sein soll, warum nicht auch letzteres, das im griechischen und römischen Alterthum nicht unbekannt war, da von der ἀσέλγεια τριβαχή, dem sogenannten Lesbischen Laster, wenigstens unter dem weiblichen Geschlecht die Rede ist? (Lucian. D. M. 5. Martial. T. 91). Die Erklärung von Hartmann (Observ. ad Taciti Germ. 1802—4 bei Baumstark ausführl. Erläut. des allg. Th. der Germ. 1875 S. 487 Anmerk.). „Corpore infames sunt ii qui corpus flagitiis ita contaminarunt ut imbelles evaderent“, von Baumstark eine „gezwungene Erklärung“ genannt, ist der Sache nach ganz treffend, daher auch folgerichtig die „corpore infames“ wie die „imbelles“ mit derselben Strafe belegt werden. (Leider ist mir Hartmann's Schrift nicht zur Hand um seine Auffassung

näher kennen zu lernen). Da Kriegstüchtigkeit, welche auf Leibeskraft und Muth beruht, dem Germanen als religiös sittliche Tugend gilt die zu erstreben seine Bestimmung ist, muss Feigheit, als Abhandensein des Muths so wie Selbstschwächung der Leibeskraft durch Wollust, gleichbedeutend mit dem grössten Laster sein. Dass die Germanen den Grund der Schwächung in der Päderastie gesehen haben, will ich nicht bezweifeln, und dass sie ihn in der entnervenden Selbstbefleckung gefunden, kann ich nicht beweisen; wesentlich ist für unsern Fall: dass die Selbstschwächung als Vernichtung der Kräftigkeit mit der Feigheit gleichmässig verurtheilt werden, denn beide sind Negationen der germanischen Tugend, der Kriegstüchtigkeit. Unzweifelhaft ist Keuschheit im germanischen Wesen begründet, daher von den römischen Schriftstellern nicht unbemerkt geblieben (Cäs. B. G. VI. 21. Tac. Germ. 19. 20. Mela III. 3. 2) und auch nach dieser Zeit in glänzendster Weise bezeugt (Salvian. de gub. Dei. VII. Bonifac. Epist. 72 v. J. 745 bei Orelli in s. Ausg. d. Tac. 1848. Excurs. V. S. 397); aber es darf nicht unbeachtet bleiben, dass Keuschheit nicht nur als Privattugend galt, sondern mit Beziehung auf die Bestimmung des Germanen zur Kriegstüchtigkeit, zugleich eine staatliche Bedeutung hatte und in diesem Sinne auch gefordert wurde, worauf auch Holtzmann (Germ. Alterthümer S. 213) aufmerksam macht. „Qui diutissime impuberes permanse-runt, maximum inter suos ferunt laudem: hoc ali staturam, ali hoc vires nervosque confirmari putant (Cäs. B. G. VI. 21). Die Erhaltung und Förderung der Kräftigkeit ist der vornehmliche Grund der „sera venus“ (Tac. Germ. 20), des Verbots der Einfuhr des Weins (bei den Sueben), überhaupt aller Artikel schwächenden Wohllebens „quod iis rebus relanguescere animos eorum et remitti virtutem existimarunt“ (Cäs. B. G. II. 15). Das klare Bewusstsein von der Gefährlichkeit der sinnlichen Lüste für die Tapferkeit äussert auch der Tencterer: „voluptatibus, quibus Romani plus adversus subjectos quam armis valent“ (histor. IV. 64). — Vom Standpunkte des germ. Ethos erscheint

es ganz folgerichtig, dass „ignavi et imbelles“ wie „corpore infames“ als Lasterhafte betrachtet und anders hingerichtet werden als die „proditores und transfugae, welche als Staatsverbrecher getödtet und zwar, da sie, wie Wilda und Waitz erklären, allen Rechten und den vaterländischen Heiligthümern entsagend, den Göttern zur Sühne dargebracht, an Bäumen aufgehängt werden (Germ. 12). Die Strenge der Strafe der „corpore infames“ beruht wesentlich auf dem Missbrauch des jugendlichen Leibes dessen Kraft zur Kriegstüchtigkeit bestimmt ist. Es ist Missbrauch der Leibeskraft sie auf eine der Bestimmung widerstreitenden Weise zu verwenden. Mutatis mutandis erinnert diese ethische Anschauung an das hebräische Nasiräat. — Bei unserer Auffassung der „ignavi et imbelles“ bedarf es nicht des Auskunftsmittels von Waitz (I. 189. Note 3), welchem „nichts übrig bleibt als es auf die zu beziehen die widerrechtlich das Heer verliessen.“ Letzteres thaten ja auch die Ueberläufer, die also auch derselben Strafe wie die „ignavi et imbelles“ hätten unterliegen müssen. Jene starben aber den Tod des Staatsverbrechers, diese erlitten die Folge des entehrenden, schimpflichen Lasters, da sie das Recht aufgegeben und die Ehre geschändet hatten. Die Ehre des Germanen bestand in der Anerkennung seiner Kriegstüchtigkeit durch die Gemeinde und bei der Wehrhaftmachung erlangte er Recht und Ehre des freien Mannes auf Grund seiner erprobten Kriegstüchtigkeit. Auf Ehre und Recht beruhte seine ethische Existenz, diese vernichtete er durch Feigheit oder entnervende Wollust, was durch die Art der Hinrichtung angedeutet wurde.

Merkwürdig ist, dass das Zurücklassen des Schildes im Kampfe zwar als die grösste Schande galt, aber nicht am Leben bestraft wurde, sondern Rechts- und Ehrlosigkeit zur Folge hatte; „nec aut sacris adesce aut concilium inire ignominioso fas“ (Germ. 6). Wer aus der Schlacht ohne Schild, das „Wahrzeichen seiner Ehre“ (Weinhold Altnord. Leben S. 207) kam, der verlor letztere, er ward von der Genossenschaft freier Männer, von ihren

Versammlungen, ihren Opfern ausgeschlossen; aber nicht zum Tode verurtheilt. Es war die Uebermacht welcher seine Tapferkeit nicht Stand hielt, er mochte als relativ kriegstüchtig, nicht an sich schon als kriegsuntüchtig betrachtet worden sein, wie die *ignavi et corpore infames*. Das physische Leben hatte er zwar gerettet, mit dem verlornen Schilde aber seine Ehre und sein Recht eingebüßt. Die Ehre zu erhalten war aber auch eine heilige Pflicht, daher ihr Verlust von der Theilnahme an der gottesdienstlichen Handlung ausschliesst. Der Germane ward vom lebendigsten Ehrgefühl beseelt, er fühlte und wusste sich als berechtigtes Wesen in der Mitgliedschaft der Gemeinde, des Heers, die aus freien Männern bestanden, er war frei im Recht und berechtigt als freier, und als solcher genoss er Ehre. Freiheit, Recht, Ehre waren unzertrennliche Wesensmomente seines Ethos, und wie tief dieses in seiner Seele begründet war beweist, dass Wenige ein Leben ohne Ehre ertragen konnten, „*multique superstites bellorum infamiam laqueo finierunt*“ (Tac. Germ. 6 in fine).

Mit der Wehrhaftmachung hat also der Germane die Pflicht der Tapferkeit um den Frieden in der Gemeinde und im Heere, den die Verfassung bezweckt, somit das Recht, als Inbegriff der durch das Gemeinwesen geschützten Verhältnisse aufrecht zu erhalten. Der Wehrhaftgemachte, hiermit zugleich für mündig erklärt, übernimmt aber auch die Pflicht der Tapferkeit zum Schutze seines Geschlechts, das bisher seine Unmündigkeit geschützt hat. Daher „*suscipere tam inimicitias seu patris seu propinqui quam amicitias necesse est*“ (Germ. 21). Durch „*necesse est*“ wird die Pflicht deutlich ausgedrückt und ebenso klar ist, dass von der Fehdepflicht überhaupt und nach Erwähnung des *homicidium* (a. a. O.) von der Pflicht der Blutrache die Rede ist. Ueberall wo das Gemeinwesen im Familien-Geschlechts-Stammthum besteht, tritt bekanntlich das Institut der Blutrache auf. Bei dem innigen Zusammenhang der germanischen Familie erschien diese durch die Tödtung eines ihrer Glieder nicht

nur geschwächt sondern durch die geschädigte Ehre des Todten auch herabgewürdigt. Sowohl das Recht der Existenz als die angegriffene Ehre erheischte die Pflicht der Tapferkeit um Genugthuung zu fördern. In der Familie, dem Geschlecht, der Grundlage des germanischen Gemeinwesens, wurzelt das Subject seiner Existenz und seinem Gefühle nach. seine Ehre ist durch die des Geschlechts bedingt daher es seine heilige Pflicht ist die Ehre seines Geschlechts mit Tapferkeit unangetastet zu erhalten. Zur Zeit des Tacitus ist die Blutrache bei den Germanen schon insofern eingedämmt („nec implacabiles durant: luitur etiam homicidium certo armentorum ac pecorum numero“, (Germ. a. a. O.), als die Blutsfreunde, die nach uralter Sitte die Pflicht der Blutrache hatten, mit dem Wergelde sich begnügen mochten („utiliter in publicum, quia periculosiora sunt inimicitiae juxta libertatem“), zu dessen Zahlung der Thäter von Staatswegen genöthigt war, daher dem Gemeinwesen, das überall zum Frieden mitwirkte, ein Theil der Busse zufiel (Germ. 12).

Tapferkeit zur Aufrechterhaltung des Gemeinwesens, zum Schutze des Geschlechts war also die ethische Pflicht des Germanen, in ihrer Erfüllung erfüllte sich sein Ethos und im Bewusstsein seiner Tapferkeit beruhte sein Stolz: „quod Germanorum consuetudo haec sit a majoribus tradita, quicumque bellum inferat, resistere neque deprecari“ (Cäs. B. G. IV. 7). Das Glück hielt er für zweifelhaft, nur seine Tapferkeit für zuverlässig (Germ. 30). Wie klar er sich ihrer bewusst war zeigt Ariovist's Antwort an Cäsar: „intellecturum quid invicti Germani, exercitissimi in armis — virtute possent“ (Cäs. B. G. I. 36). Und Tiberius hatte recht wenn er einsah: Germanien sei leichter durch Verhandlungskünste als durch Waffen zu bezwingen (Ann. II. 26).

Wie Kriegstüchtigkeit in der Tapferkeit sich bekundet, die im festen Vertrauen auf die eigene Kraft allen Gefahren trotzbietet, so äussert sich die Kräftigkeit der Gesinnung, welche das in sie gesetzte Vertrauen durch Unwandelbarkeit rechtfertigt und die eingegangene

Verbindlichkeit trotz allen erschwerenden Umständen für unverletzlich achtet, in der Treue. Treue ist mit Tapferkeit verwandt, beide wurzeln im Gefühl der Kraft dem sie entspriessen. Wie tief die Treue im germanischen Ethos begründet war, erhellt daraus, dass der Germane im Würfelspiel, dem er, als einer Art Krieg im Kleinen, leidenschaftlich ergeben war, sein Höchstes, nämlich seine persönliche Freiheit, wenn er sie eingesetzt und verloren hatte, hingab und von dem Schwächern sich binden und verkaufen liess (Germ. 24). Tacitus nennt es „*pervicacia, ipsi fidem vocant*.“ Der Germane verleugnet selbst bei dieser „*res prava*“, wie Tacitus das Spiel bezeichnet, die Treue nicht, und obschon der Römer nicht erwähnt, was im entgegengesetzten Falle geschah, bezeugt doch die Handlungsweise des Germanen, dass er sich zur Treue verpflichtet fühlte. Dies ergibt sich besonders deutlich aus der Gefolgeschaft oder dem Comitatus (Germ. 13. 14). In dieser auf Treue und Hingebung angelegten Verbindung spiegelt sich, wie Walter (Rechtsgesch. 819) treffend bemerkt, „die Kraft und Innigkeit des deutschen Gemüths.“ Die Treue gegen den auserwählten Führer dem der Germane zu folgen freiwillig sich angeboten hatte, galt für unverbrüchlich. Der Begleiter soll in der Schlacht dem Heerführer an Tapferkeit gleichkommen, es war schimpflich für ihn von diesem darin übertroffen zu werden; „*jam vero infame in omnem vitam ac probrosum superstitem principi suo ex acie recessisse: illum defendere, tueri, sua quoque fortia facta gloriae ejus assignare praecipuum sacramentum est*“ (Germ. 14). Schon Cäsar (B. G. VI. 23) berichtet: „*ubi quis ex principibus in concilio dixit se ducem fore, qui sequi velint profiteantur; consurgunt ii, qui et caussam et hominem probant, suumque auxilium pollicentur atque ab multitudine collaudantur: qui ex iis secuti non sunt, in desertorum et proditorum numero ducuntur omniumque iis rerum postea fides derogatur*.“ Ich weiss wohl dass Cäsar hier von einer Heerbildung für einen einzelnen Fall spricht, Tacitus dagegen (Germ. 13) vom Comitatus, als einer Verbindung für Krieg

und Frieden, wo in letzterem die Begleiter beim Gefolgsherrn bleiben, worauf schon Löbell (Gregor v. Tours u. s. Zeit S. 500 ff.) und Waitz (d. Verf. G. I. 142) aufmerksam gemacht haben; allein in der verschiedenen Erscheinung ist das Ethische wesentlich doch Eins, nämlich: die Freiwilligkeit zu folgen und die Pflicht der unverbrüchlichen Treue gegen den Anführer. Der Bruch der heiligen Verpflichtung (sacramentum) hat Ehrlosigkeit (infamia) und Schmach (probrum) zur Folge. Hervorzuheben ist die Freiwilligkeit der eingegangenen Verpflichtung die als eine heilige die Treue fordert. Schon früher wurde das charakteristische Merkmal des Germanen, stets freiwillig zu handeln, berührt, es hat sich gezeigt, dass er als Glied des Gemeinwesens an der Legislative persönlichen Antheil hat, die Obrigkeit selbst wählt, hiermit den eigenen Gesetzen gehorcht, und wenn er sich der allgemein geheiligten Ordnung fügt selbst den Schein eines äussern Zwangs zu vermeiden sucht (Germ. 11). Es ist noch hinzuzufügen dass freiwillige Geschenke an Vieh und Früchten in der Gemeinde angesammelt und dem Vorstände als Ehrenbezeugung dargebracht zu werden pflegten (Germ. 15). Aus dieser Freiwilligkeit erklären sich die bei germanischen Völkerstämmen üblichen Weihgelübde, so namentlich bei den Chatten Kopf- und Barthaar wachsen zu lassen oder einen eisernen Ring zu tragen, und erst nach Erlegung eines Feindes das der Tapferkeit verpfändete Ansehen des Haarwuchses abzulegen und von der schimpflichen Fessel sich zu befreien (Tac. Germ. 31). Bei seinem nahezu krankhaften Ehrgeiz, tritt der Germane freiwillig in das Dienstverhältniss zum Gefolgsherrn und scheut keine Todesgefahr um der angelobten Treue willen (Germ. 14); bei seinem ungezügigten, wilden Freiheitsinn legt er sich selbst Fesseln an wenn er den heiligen Hain der Gottheit betritt um ihr seine Ehrfurcht zu bezeugen (Germ. 39); er, der im rohen Zornausbruche seinen Leibeigenen wohl als einen Feind erschlägt und ungestraft erschlagen kann, verabscheut so sehr körperliche Misshandlung, dass er ihn selten peitscht oder mit Fesselung

straft, und er selbst nimmt im Kriege den Tadel, die Züchtigung hin, die ihm der Priester im Dienste der Gottheit, die er im Heere gegenwärtig glaubt (Germ. 7), erteilt. Wie merkwürdig ist die jugendliche Kraft, die in mancher Beziehung als jugendliche Rohheit erscheint, mit Idealismus gepaart! Was der Germane thut entspringt dem innersten Leben seiner Persönlichkeit, sein Gemüth reagirt gegen jede äussere, fremde Autorität, er anerkennt nur was der Totalität seines Erkennens, Fühlens und Wollens entstammt, damit übereingestimmt ist, er will sein eigenes Selbstleben führen. Die Subjectivität des Germanen erscheint zur spröden Partikularität erhärtet, wo er in seinem isolirten Gehöfte haust, daher kein Zusammenwohnen in geschlossenen Dörfern, Städten (Germ. 16).

Aber sein Gemüth kann sich auch erweichen zur Mittheilung und Theilnahme beim Zechgelage mit seinen Genossen, wo er Angelegenheiten der Familie und des Gemeinwesens verhandelt, offenen Herzens dem Scherze sich überlässt, allerdings aber auch der Neigung zur Trunksucht folgend in blutige Händel gerathen kann (Germ. 22).

Der starke Familienzusammenhang, der selbst beim Kämpfen sich geltend macht (Germ. 7. hist. V. 10), bringt Ausschliesslichkeit und feindselige Gegensätzlichkeit zu dem Fremden mit sich. Der Fremde hat keinen Anspruch auf das innerhalb des Volksstammes herrschende Recht, ist nicht mit dem Stammesgenossen gleichberechtigt, ist rechtlos. Es kann daher nicht befremden wenn Cäsar (B. G. VI. 23) berichtet: „*Latrocinia nullam habent infamiam quae extra fines cujusque civitatis fiunt*“, und derartiger Raub sogar als Mittel gegen den Müssiggang und zur Entwicklung der jugendlichen Tapferkeit betrachtet wurde. Diese Ausschliesslichkeit und Feindseligkeit gegenüber dem Fremden ist allen Völkern des Alterthums eigen und wenn im A. T. Liebe gegen den Nächsten geboten wird, so ist unter diesem gewöhnlich der Stammes- und Glaubensgenosse gemeint. War der Fremde aber als Gast beim Germanen, so befand er sich unter dessen Schutz und wurde durch ihn, als seinen Schutzherrn vertreten. Daher kann

Cäsar a. a. O. ohne Widerspruch sagen: *Hospites violare fas non putant, qui quaque de caussa ad eos venerint ab injuria prohibent sanctosque habent: iis omnium domus patent victusque communicatur.*“ Aehnlich Mela III. 28: *Jus in viribus habent Germani, adeo ut ne latrocinii quidem pudeat, tamen in hospitibus boni mitesque supplicibus.*“ Tacitus schildert die germanische Gastfreundschaft ausführlicher: „*quemcunque mortalium arcere tecto nefas habetur.*“ Jeder bewirthe den Gast nach Vermögen und mangelt der Vorrath, so geleitet ihn der Gastwirth in's nächste Haus, wo er wieder freundlich aufgenommen wird. „*Notum ignotumque quantum ad jus hospitum nemo discernit.*“ Sitte ist dem Weggehenden mitzugeben was er sich etwa ausbittet und mit gleicher Unbefangenheit macht man eine Gegenforderung (Germ. 21). Man hat auf den rechtlichen Grund hingewiesen aus dem der Hausherr, welcher den Schutz des Fremdlings übernommen, für ihn haftbar war und ihn darum, wenn jener weiter wollte in das andere Haus begleitete, „damit nicht der Fremdling schlimme Verantwortlichkeit über ihn brächte: denn erschlug derselbe z. B. einen Andern, so hatte der Wirth das Wergeld zu bezahlen. Tacitus aber hat den Sinn jener Begleitung des Fremdlings, die einen rechtlichen Grund hat, nicht eingesehen und dafür einen moralisch-sentimentalen untergeschoben der wirklich läppisch genannt werden darf“ — (Baumstark ausführl. Erläut. S. 666). Abgesehen davon, dass ich weder den Beweis für die Behauptung, Tacitus habe den rechtlichen Grund nicht gekannt, noch das Läppische in der Motivirung der Begleitung finden kann, ist die angedeutete rechtliche Folge des übernommenen Schutzes bestätigt durch die späteren „*Leges*“, auf die ich mich aber nicht berufen mag, da es hier den Versuch gilt das Ethos der Germanen bei Tacitus darzustellen. In diesem Falle ist das Wesentliche: dass der Germane es für eine Pflicht hielt den Schutzbedürftigen unter seinen Schutz zu nehmen und seinen Schützling menschenfreundlich zu behandeln. Mag die rechtliche Folge des übernommenen Schutzes welche immer gewesen sein,

so liegt doch der erste Beweggrund zur Uebernahme des Schutzes im reinmenschlichen Gefühle das im rohen Germanen sich rege zeigt, indem er neben seiner schroffen Ausschiesslichkeit die Fähigkeit der Theilnahme und Mittheilbarkeit, d. h. das germanische Gemüth an den Tag legt.

Unter dem Schutze des Herrn stand das ganze Haus also auch die dazu gehörigen Leibeigenen. Da sie von jenem ganz abhängig, seiner Willkür anheimgegeben waren, so bietet ihr Zustand, wie er von Tacitus geschildert wird (Germ. 25) einen Massstab für das Wesen des germanischen Hausherrn. Dessen rohe Zornausbrüche hat der Leibeigene, wie schon bemerkt worden, allerdings zu vermeiden, er hat aber seinen eigenen Heerd und, gleich einem Zinsbauern, Abgaben an Getraide, Vieh oder Producten seiner Handarbeit, als gewebten Stoff, jenem zu liefern. Dieser lässt also den Leibeigenen für sich arbeiten, was er selbst verabscheut. Bei der von römischen Schriftstellern öfter erwähnten spärlichen Lebensweise und Bedürfnisslosigkeit des Germanen (Cäs. B. G. VI. 24. Germ. 23), machte dieser auch keinen Anspruch auf so viel leibliche Bedienung wie der luxuriöse Römer, der eine Schaar von Sklaven um sich zu haben pflegte, die, zur Deckung seiner vielen Bedürfnisse, in die Arbeit sich theilen mussten, wie Tacitus andeutet: „non in nostrum morem descriptis per familiam ministeriis utuntur.“ Dass die Lage der Leibeigenen bei den Germanen, nach damaliger Anschauung, eine milde war, deutet die Bemerkung an: „verberare servum ac vinculis et opere coercere rarum“; es ergibt sich ferner daraus: dass die Kinder der Leibeigenen mit denen des Herrn unterschiedslos mit einander aufwachsen, „donec aetas separet“ (Germ. 20).

Dasselbe Kapitel der Germania schildert bündig wie die eigenen Kinder des Hausherrn in allergrösster Einfachheit aufwachsen. „In omni domo nudi ac sordidi in hos artus, in haec corpora excrescunt. Sua quemque mater uberibus alit, nec auxiliis aut nutricibus delegantur. Dominum ac servum nullis educationis deliciis dignoscas.

Inter eadem pecora, in eadem humo degunt.“ Dass die Herrnkinder nicht verweichlicht, vielmehr frühzeitig abgehärtet wurden, bezeugt auch Cäsar: „ab parvulis labori ac duritiae student“ (B. G. VI. 21 vgl. B. G. IV. 1. Mela III. 3. Seneca de ira I. 11. de provid. div. 4). Neben der Obhut der Mutter, unter welcher die Kinder ihre ersten Lebensjahre verbrachten, war auch die Theilnahme des Vaters für deren Lebenserhaltung besorgt, wie nicht nur aus der Bemerkung Germ. 19 hervorgeht, wonach die Zahl der Kinder zu beschränken oder eines der nachgeborenen zu tödten eine Schmach war, sondern auch im Begriffe des väterlichen Schutzes liegt, unter dem sie sich befanden, und darin, dass sie die Erben und Nachfolger des Vaters waren, der im Alter um so grösserer Achtung sich erfreute je grösser die Zahl seiner Blutsverwandtschaft war (Germ. 20). Und da die Söhne zur Kriegstüchtigkeit bestimmt waren, so sah der Hausvater mit Freude wenn jene frühzeitig körperlichen Uebungen sich zuwendeten schwimmen (hist. IV. 14. V. 14. Ann. II. 8), reiten (Germ. 32), jagen (Cäs. B. G. IV. 1), worin die Germanen Meister waren, und die Waffen führen lernten, bis sie nach abgelegten Proben der Fertigkeit und des Muthes wehrhaft gemacht wurden. Ausser dem Schutze des Hauses, wozu das Haupt desselben vermöge seiner Kriegstüchtigkeit verpflichtet ist, hat der Hausherr, als Träger und Bewahrer des Ethos, den „Frieden“ in der Familie aufrecht zu erhalten. Denn der Hausvater ist es, der in wichtigen Angelegenheiten seiner Familie das Loos wirft um daraus die göttliche Entscheidung über Wohl und Wehe seines Hauses zu vernehmen. Der Hausvater ist zugleich der Priester des Hauses (Germ. 10).

Einen belehrenden Aufschluss über das germanische Wesen bietet das Verhalten des Mannes zum weiblichen Geschlecht.

Es gilt als ausgemacht dass die Ehe überhaupt ursprünglich Kauf war (Grimm R. A. S. 421 ff.) und die dos und munera bestehend aus Rindern, einem gezäumten Pferd, Schild mit Frame und Schwert, die bei Tacitus

(Germ. 18) der Mann den Verwandten der Braut übergibt, den Kaufpreis bedeuten, wofür er von Seiten dieser wieder Waffen entgegennimmt. Der Ehemann ist sonach Besitzer seiner Frau über die er, wie über eine Sache verfügen kann. Die Friesen mussten, um die Abgaben an die Römer zu entrichten, die Rinder, dann die Aecker, zuletzt ihre Weiber und Kinder hingeben (Ann. IV. 72). Man kann sich vorstellen, dass die Frau unter der unbeschränkten Gewalt des Mannes nicht immer auf Rosen gebettet war und jene germanischen Männer, wie Weinholt bemerkt (d. deutschen Fr. S. 158), „jähzornig, zum Trunke geneigt, das eigene Leben wie das andrer gering anschlagend, an Schlacht und Gefahr gewöhnt, keine unterwürfige Süßigkeit ihren Frauen geboten haben werden.“ Es darf aber auch nicht unbeachtet bleiben, dass die Frau bei ihrer Verheirathung aus der Mundschaft ihrer Familie in die ihres Mannes überging, was durch die von ihren Verwandten ihm übergebenen Waffen angedeutet ist. Tacitus nennt die „munera“ bei der Hochzeit „maximum vinculum“ und „sacra arcana“, durch die Mann und Weib verbunden sind. Die Frau begibt sich unter den Schutz des Mannes, wozu dieser, wie zum Schutz seiner Familie durch die Wehrhaftmachung verpflichtet ist. Freilich bleibt die Frau auch für's ganze Leben unter seiner Mundschaft, da sie nie wehrhaft, also auch nie mündig werden kann, daher auch nie zur unmittelbaren Theilnahme am concilium berechtigt wird. Sie war aber nicht recht- oder friedlos, wie ein Fremdling, welcher doch, sobald ihn ein Hausherr unter seinen Schutz genommen, als Gast nicht unfreundlich behandelt wurde. Nach aussen wurde also die Frau durch ihren Mann vertreten und geschützt. Erinnern wir ferner, dass die Ehe bei den Germanen mit wenigen Ausnahmen im Allgemeinen Monogamie war (Germ. 18), so lässt diese voraussetzen, dass die Frau, obschon vom Manne, dem Haupte und Herrn des Hauses abhängig, doch mehr als seine Genossin von ihm betrachtet und behandelt wurde. Und in der That war sie seine Gefährtin in Freud und Leid, im Frieden wie im Kriege.

Während der Friedenszeit, die der Mann mit dem Besuch der Gemeindeversammlung, grossentheils aber im Müssigang, mit Schlafen, Jagen, Trinken, Würfelspiel verbringt, besorgt sie den Unterhalt seines Hauses, die Wartung, Pflege seiner Kinder, die Wirthschaft des Feldes (Germ. 15. 25). Sie arbeitet für den Mann, welcher in ihr aber auch seine Haus- und Hofwirthin erkennt. Die germanischen Frauen folgten ihren Männern auch in den Krieg, wo sie ihnen, ausser Speise und Trank, auch ermunternden Zuspruch zutrug. Durch ihr dringendes Flehen und Hinweisen auf ihre Gefangenschaft sollen sie bisweilen wandernde Heere zum Stehen gebracht haben (Germ. 7. 8).

Der rauhe Germane, der weiche Gefühlsregungen in seiner Brust zu verschliessen pflegt (Germ. 27), verräth sein eigen Gemüth besonders dadurch, dass er das Gemüthsleben, dessen vornehmliche Trägerin das Weib ist, in diesem erkennt, achtet und zu ihm zur Mittheilung hingezogen wird. Die germanischen Krieger brachten die in der Schlacht erhaltenen Wunden zu den Müttern und Gattinnen, deren Theilnahme sich wohl nicht auf „numerare aut exigere plagas“ (Germ. 7) beschränkte, sondern auch den nöthigen Verband und ein Heilmittel anlegte. Das Weib, als Vertreterin der Gefühlsseite der menschlichen Natur, beurtheilt und erkennt, vom gesunden Sinne geleitet, den Zusammenhang und Ausgang der Dinge gefühlsweise meist richtig und oft richtiger als der reflektirende Verstand des Mannes. So erscheint dem Germanen, der die hohe Bedeutung des Gefühllebens in der Tiefe seines eigenen Gemüths ahnt, das Weib als ein mit geheimnissvoller Sehergabe versehenes Wesen, dessen Rathschläge er nicht verschmäht und seine Weissagungen nicht unbeachtet lässt (Germ. 8). Der feine Sinn für das Bedeutsame, den der Germane durch seine Achtung vor dem Wesen des Weibes bekundet, kann nicht befremden, da im Alterthum überhaupt der Mensch noch unbefangenen Sinnes die Erscheinung auf sich wirken lässt und deren Wesenheit mit frischer Unmittelbarkeit des Geistes wahrnimmt. Darum erfreut uns das Alterthum durch seine

lebendige, oft überraschend tiefe Erfassung der Natur und des Lebens, durch seine kindlich-geistvollen Mythen, seine sinnigen Symbole und Feste. Von letzteren verdient beispielsweise aus dem hebräischen Alterthum das gewöhnlich unbeachtete Entwöhnungsfest hervorgehoben zu werden, durch welches der bedeutsame Zeitpunkt, von wo ab das Kind, das bisher durch die Mutter vermittelte Nahrung empfangen, nunmehr unmittelbar Speise zu sich nimmt, durch ein Festmahl ausgezeichnet wurde.

Wie alles Ideale, so ist auch die Frauenverehrung der Germanen vom religiösen Momente durchdrungen und gewinnt eine religiöse Bedeutung. Nach Tacitus glaubten sie, dass den Frauen „*sanctum aliquid inesse*.“ Bei der heiligen Scheu vor dem weiblichen Geschlecht dem man prophetische Gabe zuerkannte, erklärt es sich, dass germanische Frauen auch zu heiligen Handlungen, wobei das Weissagen die Hauptsache war, befähigt erscheinen und auf politische Verhältnisse und Angelegenheiten bedeutenden Einfluss üben konnten (Strabo VII. 2. Cäs. B. G. I. 50. Tac. hist. III. 65. IV. 61).

Die Innigkeit des germanischen Gemüths erhellt auch besonders aus dem hohen Werthe, dem es dem mütterlichen Wesen beilegt. Ariovist, der den abtrünnigen Flavius zur Umkehr erweichen will, bringt ihm die Mutter in Erinnerung; nebst der Gattin ist es die Mutter zu welcher der verwundete Krieger eilt um Theilnahme zu finden. Da sich auch in der Religion das Ethos eines Volks ablagert und in den Göttergestalten abspiegelt, so müssen auch die religiösen Vorstellungen der Germanen über deren Gemüthsleben Aufklärung geben. Leider sind die Nachrichten über die Religion bei Tacitus sehr fragmentarisch. Es liegt aber ausser allem Zweifel dass die von ihm erwähnten männlichen Gottheiten von ihm nach der *interpretatio latina* benannt, vornehmlich Kriegs- und Schlachtgötter waren, sowie die angeführten vergötterten Helden den kriegerischen Sinn der Germanen charakterisiren. Hingegen ist die weiche Gemüthsseite der Germanen durch die weiblichen Gottheiten ziemlich in's Helle gebracht.

Die „Mutter der Erde“ (Germ. 40), „die Mutter der Götter“ (Germ. 45), auch unter dem wahrscheinlich ältesten Namen Isis (Germ. 9) erwähnt, die verborgene Erdgöttin, die auch Mutter der Menschen ist, in deren Angelegenheiten sie eingreift und zu ihnen kommt, repräsentirt das Fürsorgliche, Mütterliche, ächt Weibliche. Nach der Schilderung des Umzugs der Nerthus (Germ. 40) verlässt sie den „castum nemus“ auf einem mit Kühen bespannten Fahrzeug, das nur der Priester berühren darf, um unter die Völker zu ziehen, und an allen Orten welche die Göttin ihres Aufenthalts würdigt, herrscht unter den Menschen, so lange sie unter ihnen waltet, Friede, Ruhe und Frohsinn. So knapp diese Notiz ist, sind doch die wesentlichen Momente des segensreichen Wirkens der züchtigen Weiblichkeit angedeutet, zugleich die Anspruchslosigkeit in der es sich vollzieht, wobei die stillwirkende Kraft nicht wahrnehmbar ist und die Persönlichkeit sich nicht vordringlich geltend macht.

Bei diesem kleinen Versuch das Ethos der Germanen bei Tacitus, als Complex der idealen Momente, die in den religiösen Vorstellungen, Einrichtungen des öffentlichen Gemeinwesens und den Sitten des häuslichen Lebens ihren Ausdruck finden, genetisch entwickelnd darzustellen, mussten die schon von Andern vielfach hervorgehobenen Gegensätze im germanischen Wesen auch zu Tage kommen. Auf der niederen Culturstufe unserer Altvordern erscheinen sie noch unvermittelt im schroffen Abstände und es bedarf eines langen geschichtlichen Ausgleichungsprocesses um sie der vermittelten Einheit näher zu bringen.

Im germanischen Alterthum ist die Kraft das Princip der Kriegstüchtigkeit, diese zur allgemeinen ethischen Pflicht erhoben, deren Erfüllung die ganze Tugend des freien Mannes. Durch seine Tapferkeit ist zwar der Schutz seiner selbst, seines Geschlechts und Gemeinwesens bedingt, ausser diesem aber, als Aeusserung wilder Kriegslust welche den Kampf sucht um Kriegstüchtigkeit zu entfalten, hat und erreicht sie keinen Culturzweck. Schon das rauhe Kriegerthum und was daran hängt, deutet auf

einen niederen Culturstand, welcher vornehmlich daraus erkennbar ist, dass das unbedingt nothwendige Bildungsmittel, nämlich die Arbeit im Leben des Germanen fehlt. Er verabscheut sie als seiner unwürdig, was den Barbaren kennzeichnet. Frau, Kinder, Leibeigene erarbeiten die nöthigsten Erhaltungsmittel seiner bedürfnisslosen Existenz.

Die germanische Kraft zeigt sich aber auch in der Stärke des Selbst- und Ehrgefühls, der Nichtanerkennung einer anderen Autorität u. s. f. Aus diesem Subjectivismus erklärt sich die Zersplittertheit der Germanen bei ihrem geschichtlichen Auftreten, die kurze Dauer zeitweiliger Verbindungen mehrerer Stämme, der Partikularismus, bei dessen Sprödigkeit das Gefühl der nationalen Einheit, zu der ihr gemeinschaftlicher Ursprung, ihre religiöse Anschauung, ihre Sitten zurückleiten, nicht erstarken konnte. Der Mangel an nationalem Gefühl und Bewusstsein ist bekanntlich den Deutschen bis in die neueste Zeit zum Vorwurf gemacht und darauf hin die Fähigkeit abgesprochen worden einen wirklichen Rechtsstaat zu bilden. Es ist nicht zu läugnen, die geschichtliche Arbeit währte viele Jahrhunderte und bedurfte gewaltiger Reibungen bis der Funke hervorgezündet ward bei dessen Beleuchtung das deutsche Volk in nationaler Färbung erschien. Die oft geschmähte Subjectivität des deutschen Wesens, welche der Gestaltung eines nationalen Staates hinderlich gewesen, hat aber im 16. Jahrhundert die Reformation herausgeboren, womit das religiöse Gewissen die bevormundende kirchliche Macht abgeschlagen und sich das unveräußerliche Recht der Freiheit erobert hat mit seiner Gottheit ohne fremde Vermittelung zu verkehren.

Sucht man nach dem Grunde dieser germanischen Subjectivität, so findet man ihre Wurzel tief im weichen, fruchtbaren Boden des Gemüths haftend ihre Saugfasern ausbreiten. Dieser Tiefe des germanischen Gemüths entspringt der religiöse Sinn des Germanen überhaupt, sein Sinn für Ideales, der in den Weihgelübden, in der Heilighaltung der Treue, der Frauenverehrung u. s. w. seine zarten Blüten treibt, die mit der rauhen, knorrigten

Rinde des germanischen Stammes im grellsten Contrast erscheinen.

Wer nun dieses germanische Gemüth einer nähern Betrachtung unterzieht, der findet kaum eine Besonderheit daran, sondern erkennt in ihm das allgemein menschliche Gemüth in seiner Jugendlichkeit.

Im Verlaufe der Geschichte greift das Moment der Arbeit in das germanische Leben als bildender, formender Factor gewaltig ein. Die germanische Kriegslust und davon unzertrennliche Rohheit und Formlosigkeit wird verdrängt und an ihre Stelle tritt die mildernde Arbeitslust als deutscher Fleiss. Die germanische Kriegstüchtigkeit verliert ihren absoluten Werth und die deutsche Arbeitstüchtigkeit stellt sich ihr ebenbürtig als Rivalin an die Seite. Der Sinn für Ideales, den der Germane in sich trug, entwickelt sich zur Hingabe an die höchsten Ideen der Menschheit, wodurch der Mensch vor allen Geschöpfen, der Deutsche vor andern Nationen sich auszeichnet. Diese Hingebungsfähigkeit ist ächt menschlich, sie ist auch ächt deutsch.

Der Lohnbegriff Jesu.

Von

Dr. P. Mehlhorn in Leipzig.

Wenn heutzutage zwischen den Arbeitern und Arbeitgebern der civilisirten Staaten die Lohnfrage so lebhaft, und oft in einer den socialen, ja sogar den politischen Frieden so sehr gefährdenden Weise, erörtert wird, so erscheint es vielleicht nicht blos, so zu sagen, ewigkeitsgemäss -- denn das dürfte immer der Fall sein --, sondern auch zeitgemäss, einmal nach dem Lohn zu fragen, welchen im Reiche Gottes der treue Arbeiter von seinem himmlischen Arbeitsgeber zu erwarten hat. Stehen doch auch in dieser socialen Frage im sittlich-religiösen Sinne die verschiedensten Ansichten neben und gegen einander. Beschränken wir uns hier auf die, welche überhaupt im Sittlichen noch etwas Anderes sehen als nur einen verfeinerten Kampf um's irdische Dasein, so bildet das eine Extrem die Anschauungsweise der religiösen Philister, wie ich diejenigen nennen möchte, für die sich Alles nur immer um das jenseitige Ergehen des lieben Ich dreht, die auf gut Eudämonistisch bei jeder kleinen That die Frage an Gott stellen: „Was wird mir dafür?“, ja die vielleicht in vielen Stücken einfach striken würden, wenn nicht die festgewurzelte Hoffnung auf den grossen himmlischen Zahlungstag nach der irdischen Arbeitswoche sie immer von Neuem antriebe. Das andere Extrem vertreten die popularphilosophischen Philister, welche das Wort: „Man soll das Gute thun um des Guten willen“, das bei einem

Kant natürlich seinen wohlerwogenen Sinn hat, ziemlich gedankenlos im Munde führen, fast entsprechend der oft gehörten Antwort: „Darum!“ auf die Frage: „Warum?“

Ziehen wir uns aus diesem Stimmengewirr der Meinungen einmal zurück in die aufmerksame Zuhöreremenge der Bergpredigt und in den engeren Kreis des Christus, den uns die geschichtlichen Quellen, d. h. die 3 ersten Evangelien, schildern und lassen wir uns von ihm belehren über den Lohn wahrer Frömmigkeit und Sittlichkeit, den er schon andeutet, wenn er seine Verkündigung ein Evangelium nennt, und den wir finden, wenn wir nur recht suchen.¹⁾

Selbstverständlich dürfen wir dabei von dem bescheidenen Menschenlohn, dessen der Arbeiter werth ist²⁾, absehen und uns gleich zum Gotteslohne wenden.

1. Jesus stellt denselben zunächst als die vermöge einer immanenten Gottesordnung natürliche Frucht unseres Suchens und Strebens dar. Freilich kommt dieselbe erst in jenem Leben zur vollen Reife, aber sie wird doch von Christus nicht immer in directe Beziehung zum Acte des Weltgerichts gesetzt.

Diese aus unserm Thun naturgemäss sich ergebende Belohnung ist keine geringere als der Besitz des Himmelsreichs³⁾ selbst, dieser Schatz, den der glückliche Ackermann, diese köstliche Perle, die der geschäftige Kaufmann sich zu eigen macht, indem er Alles, was er hat, dafür hingibt: sich selbst.⁴⁾ In ihm und bei seinem Stifter finden alle Mühseligen und Beladenen Erquickung und Ruhe für ihre Seele⁵⁾, ja schon, wenn sie dessen Boten freundlich aufnehmen, so bleibt von dem Hauch des Grusses

1) Mt. 7, 7. 2) Luc. 10, 7.

3) Dasselbe kann nach den Synoptikern erklärt werden als der Weltzustand, in welchem sich der göttliche Wille an der und durch die Menschheit erfüllt. Es hat eine kurze Entwicklung in geistiger Arbeit und äusserer Niedrigkeit, aber einen auch äusserlich herrlichen, supranaturalen Abschluss. Diese Züge des Reichsbegriffs finden wir auch im Lohnbegriff wieder.

4) Mt. 13, 44—46. 5) Mt. 11, 29.

derselben: „Friede sei mit euch!“ ein geistiger Niederschlag in ihrem Hause.¹⁾ Die Friedfertigen aber erhalten den Ehrennamen der Gotteskinder²⁾, und selbst die Sünden werden denen, die sich gläubig zu Christo wenden, vergeben.³⁾

Aber nicht bloß das weibliche Princip im Menschen, die Gefühlsseite, wird befriedigt gleich der zu den Füßen des Herrn sitzenden Maria, sondern auch der Mann in uns, der Wille, erreicht sein Ziel. Denn die da hungert und dürstet nach Gerechtigkeit, die sollen ja satt werden⁴⁾, und zwar durch eine bessere Gerechtigkeit als die der Pharisäer.⁵⁾ Und diese geistigen Capitalien werden reiche Zinsen tragen, während umgekehrt denen, die nichts haben, auch noch das genommen wird, was sie zu haben meinen.⁶⁾

Und ist der Mensch erst in seinem Charakter ein Fels geworden an Beständigkeit, der doch zugleich sehr wohl mit einer dichten, fruchtbaren Bodenschicht weicher Empfänglichkeit bedeckt sein darf und soll⁷⁾, so wird sich auch die Gemeinde an und auf ihm erbauen⁸⁾, er wird ein bindendes und lösendes Ansehen in seiner Umgebung genießen.⁹⁾ Denn wahrer Geistesadel ist auch zur Geistes Herrschaft geboren, mag immerhin sein Scepter der Stab Sanft dienender, hingebender Liebe sein.¹⁰⁾

Ja, immer noch weiter nach aussen verbreiten sich die segensreichen Wirkungen des in uns aufgenommenen Himmelreichs. Es ist wie ein in's Wasser geworfener Stein, der immer weitere Wellenkreise in Bewegung setzt, bis sie die Ufer berühren: mit dem Reiche Gottes soll uns das Andere alles zufallen.¹¹⁾ Ein Zeugniß dafür, dass das Himmelreich als höchstes Gut auch eine Verbesserung der äusseren Verhältnisse in sich schliesst, sind die Heilungen derer, welchen „ihr Glaube geholfen hat.“¹²⁾

1) Mt. 10, 13. 2) Mt. 5, 9. 3) Mt. 9, 2 vgl. Mc. 2, 5. Luc. 7, 47. 4) Mt. 5, 6. 5) Mt. 5, 20. 6) Mt. 13, 12. (Mt. 25, 19. Mc. 4, 25. Lc. 19, 26.) Luc. 8, 18. 7) Mt. 13, 23. 8) Mt. 16, 18. 9) Mt. 18, 18. 10) Mt. 20, 26. 11) Mt. 6, 33. 12) Z. B. Mt. 9, 22. 29, 15, 28.

Ihre Vollendung allerdings finden, wie gesagt, die Güter des Himmelreichs wie dieses selbst erst beim Weltabschluss. Jenes „selig sind“ der Bergpredigt ist nur das schöne irdische Abendroth, welches auf den herrlichen Tag der Zukunft hinweist, an welchem das „denn sie werden . . .“ in Erfüllung geht. Erst dann wird dem Menschen gleichsam die himmlische Sparkasse geöffnet, in welche er die für Rost und Motten unversehrbaren Schätze niedergelegt hat.¹⁾ Erst dann werden, die reinen Herzens sind, Gott in voller Klarheit schauen.²⁾

2. Zu dieser immanenten Gottesordnung gesellt sich aber weiter eine besondere supranaturale Anordnung Gottes oder seines Beauftragten, Christi, in der Vergeltung des Gerichtstages. Auf diesen Zeitpunkt blickt gewiss Christus ebenso wie Johannes der Täufer, wenn er den Bussruf des Letzteren und die Motivirung desselben durch die Nähe des Himmelreichs wiederholt.³⁾ Der allgemeine Grundsatz des Gerichts lässt sich nach Beiden in die Worte zusammenfassen: den Weizen in die Scheuer, die Spreu in's Feuer! Seine parabolische Darstellung erhält derselbe in den Gleichnissen vom Unkraut unter dem Weizen⁴⁾ und von den guten und faulen Fischen⁵⁾ sowie in der Weltgerichtsschilderung selbst mit ihrem definitiven: „Kommet her zu mir!“ und: „gehet hin von mir!“⁶⁾ Das Kennzeichen aber derer, die in das Himmelreich kommen, ist nicht ein pietistisches, das stete „Herr, Herr“ sagen, sondern ein ethisches: die Erfüllung des göttlichen Willens⁷⁾, und zwar in Worten⁸⁾ und Werken⁹⁾ und bis an's Ende ausharrender Geduld.¹⁰⁾

Bei einer specielleren Schilderung des in Aussicht stehenden Lohnes nimmt Jesus meist Rücksicht auf die specielle Art der Bewährung, so dass man mit Weiss¹¹⁾ eine zwar nicht quantitative, wohl aber „qualitative Aequivalenz“ der Belohnung behaupten kann. Zwar

1) Mt. 6, 20. 2) Mt. 5, 8. 3) Mt. 4, 17. 4) Mt. 13, 30.
42 f. 5) Mt. 13, 47—50. 6) Mt. 25, 34, 41. 7) Mt. 7, 21.
8) Mt. 12, 37. 9) Mt. 16, 27. 10) Mt. 10, 22. 11) Biblische
Theol. des N. T. S. 103.

in Bezug auf die Bestimmung für die ewige Seligkeit oder die Verdammniss gilt das Entweder-Oder, nicht das Mehr oder Weniger, wie das Gleichniss von den Arbeitern im Weinberg zeigt¹⁾, aber welche Seite dieser Seligkeit der Einzelne am Meisten empfindet, das hängt von der Individualität seines Gemüths und Charakters ab. Theils nun erscheint die Proportion zwischen Leistung und Lohn als eine gerade, theils als eine umgekehrte. Das Erstere ist der Fall, wenn den Barmherzigen²⁾ oder Vergebenden³⁾ gleichfalls Barmherzigkeit und Vergebung verheissen wird⁴⁾, wenn gesagt wird, dass derjenige, welcher mit dem „ungerechten Mammon“ die Häuser Anderer hat erhalten oder erbauen helfen, gleichfalls Aufnahme findet in den ewigen Hütten⁵⁾, dass der, welcher einen Propheten oder Gerechten aufnimmt, selbst den Lohn eines Propheten oder Gerechten empfängt⁶⁾, dass zu demjenigen, welcher Christus bekannt hat, auch dieser wiederum sich vor seinem Vater bekennt⁷⁾, wie er umgekehrt die verleugnen⁸⁾ und derer sich schämen wird⁹⁾, die sich ebenso gegen ihn verhalten haben.

Fand, wie wir sehen, die directe Vergeltungsproportion ihre Anwendung gegenüber den Handlungen, so ist andrerseits einleuchtend, dass die indirecte ihre Stelle hat gegenüber passiven Zuständen, Entbehrungen, Verlusten und Opfern. Was Einer in diesem Leben um Christi und Gottes willen nicht hatte oder aufgab, das wird er in jenem erhalten. Selig sind daher die Armen, denn das Reich Gottes gehört ihnen¹⁰⁾; die Leidtragenden, denn sie sollen getröstet werden¹¹⁾; die Sanftmüthigen, nicht Hab- und Herrschsüchtigen, denn sie werden das Erdreich besitzen¹²⁾; die sich selbst erniedrigen, denn sie sollen erhöht werden¹³⁾, wie das Gleichniss vom Pharisäer und Zöllner zeigt.¹⁴⁾ Hass, Schmähungen und Verfolgungen,

1) Mt. 20, 9. 2) Mt. 5, 7. (Lc. 6, 36). 3) Mt. 6, 14 f. Mc. 11, 25. Lc. 6, 37. 4) Vgl. die indirecte Darstellung dieses Grundsatzes Mt. 18, 23—35. 5) Luc. 16, 9. 6) Mt. 10, 41. Mc. 9, 41. 7) Mt. 10, 32. 8) Mt. 10, 33. 9) Mc. 8, 38. [Vgl. auch Mt. 7, 1 f.] 10) Luc. 6, 20. 11) Mt. 5, 4. 12) Mt. 5, 5. 13) Mt. 18, 4. 14) Luc. 18, 14.

welche die Jünger Christi treffen wie ehemals die Propheten, werden gleichfalls durch grossen Lohn im Himmel ausgeglichen.¹⁾ Und endlich: „Setzet ihr nicht das Leben ein, nicht wird euch das Leben gewonnen sein“; wer aber das irdische Leben verliert um Christi willen, der wird das ewige finden.²⁾

Sollten wir daher auch das Gleichniss vom reichen Mann und dem armen Lazarus³⁾ Jesu abzusprechen genöthigt sein, weil es 1) sich bei Luc. allein findet; 2) dort in sehr losem Zusammenhange steht und 3) durch das Wort Abrahams, der bei der Motivirung der jenseitigen Lage des Reichen und Armen durchaus nicht auf ihr sittliches Verhalten, sondern nur auf ihre irdische Lage zurückgeht, eine stark ebionitische Färbung erhält, so wird uns dadurch nur ein einzelner Beleg für eine auch ohnedies schon hinreichend begründete Auffassung entzogen.

3. Zu all' diesen mehr geistigen Belohnungen kommen schliesslich noch mehrere äusserliche Auszeichnungen der Auserwählten, vor Allem des engeren Jüngerkreises. Sollen doch die schweren Prüfungstage der Endzeit um der Auserwählten willen verkürzt werden⁴⁾; wird doch dem Petrus, welcher als Wortführer der Zwölfe im Hinblick auf ihre hingebende „Nachfolge Christi“ die sehr jüdische Frage erhebt: „Was wird uns dafür?“ die Antwort zu Theil, dass die Jünger einst als Beisitzer des Herrn die 12 Stämme Israels richten sollen.⁵⁾ Hat Marc. dies sinnliche Bild weggelassen, so hat er doch andererseits der bei Mat. sich unmittelbar daran schliessenden Verheissung, dass diejenigen, welche um Christi willen die Bande der Heimath, des Blutes und des Besitzes zerschneiden, das alles hundertfältig wiedererhalten sollen und ausserdem das ewige Leben⁶⁾, noch die ausdrückliche Verlegung des erstgenannten Lohnes in den *καιρός*

1) Mt. 5, 10—12. Luc. 6, 22 f. 2) Mt. 10, 39 f. 16, 25. Bezeichnend für Mc. (8, 34 f.): *ἐρεκεν ἐμοῦ καὶ τοῦ εὐαγγελίου*.
3) Luc. 16, 19—31. 4) Mt. 24, 22. Mc. 13, 20. 5) Mt. 19, 27 f.
6) Mt. 19, 29 f.

οἱ τὸς hinzugefügt.¹⁾ Luc. aber stellt nicht bloß wie Mat. die Richterstühle der Jünger neben den des Herrn, sondern rückt auch bei dem grossen messianischen Mahle ihre Stühle an den Ehrentisch Jesu²⁾, eine Vorstellung, die vielleicht doch auf diesen selbst zurückzuführen ist, da auch Mat. und Marc. von einem neuen Weingenuss im Himmelreich wissen.³⁾

4. Haben wir so gesehen, worin nach der Lehre Jesu der Gotteslohn der Frömmigkeit besteht, so fragt es sich weiter, nach welchem Maassstab er zuertheilt wird. In dieser Beziehung wissen wir schon, dass von einem quantitativ verschiedenen Antheil an der ewigen Seligkeit nicht die Rede war. Aber auch die Entscheidung über die Würdigkeit für diese ungetheilte Seligkeit beruht auf keiner quantitativen, sondern auf einer qualitativen, auf keiner extensiven, sondern intensiven Beurtheilung des vorliegenden Lebens; nicht davon, dass die Leistungen eines Menschen gezählt, sondern davon, dass sie gewogen werden, hängt der Spruch ab: „zu leicht“ oder „vollwichtig erfunden.“ Dies ergibt sich recht deutlich aus dem Gegensatz Christi zu den Pharisäern, welche so gern Gott ihre Verdienste vorrechneten⁴⁾, und deren schlechter, d. h. äusserlicher Gerechtigkeit gegenüber er mittelst der Vertiefung der mosaischen Gebote zu Normen selbst der innersten Gesinnung den Seinen das wahre Gerechtigkeitsideal vorhält.⁵⁾

Vor Allem aber ist hier das Gleichniss von den Arbeitern im Weinberg entscheidend⁶⁾, nach welchem die zu so verschiedenen Stunden eingetretenen Arbeiter bei der Abrechnung ein jeder seinen Denar erhalten, da sie alle willig und fleissig gewesen sind. In quantitativer Beziehung ergeht also Gnade für Recht⁷⁾, ja die Letzten, die ohne peinlichen Accord, im Vertrauen auf die Redlichkeit des Arbeitsherrn dessen Rufe gefolgt sind, erhalten

1) Mc. 10, 29 f. 2) Luc. 22, 28—30. 3) Luc. 22, 18 vgl. Mt. 26, 29. Mc. 14, 25. 4) Luc. 18, 11 f. 5) Mt. 5, 20—48. 6) Mt. 20, 1—16. 7) Mt. 20, 15.

sogar ihren Lohn vor denen, welche erst mit ihm förmlich „eins geworden waren um einen Groschen“, bevor sie einen Finger für ihn regten. Ebenso wird der treue und kluge Knecht wegen dieser seiner Eigenschaften unverkürzt über „alle Güter“ seines Herrn gesetzt.¹⁾ Bleibt es also in Bezug auf die jenseitige Seligkeit bei der einfachen Alternative, so bringt doch auf der andern Seite in Bezug auf die Seligkeit in diesem Leben das Gleichniss vom verlorenen Sohn eine sehr feine Nüancirung zur Geltung. Denn von der Thatsache, welche der ältere Sohn hervorhebt: „Siehe, so viele Jahre diene ich dir“²⁾, ist die natürliche Kehrseite in dem Worte des Vaters enthalten: „Mein Sohn, du bist allezeit bei mir, und Alles, was mein ist, das ist dein.“³⁾ Während der Sünder noch im „Elend“, wie unsere Altvordern die Fremde bezeichneten, kümmerlich das nackte Leben fristet, genießt der Rechtsschaffene schon immer den Frieden und das Glück des Vaterhauses, und nur der oberflächliche Pharisäismus kann den unschätzbaren Werth dieses Vorsprungs verkennen.

An unserer Behauptung, dass dieser graduelle und zeitliche Unterschied im Besitze der Seligkeit nur im *αἰὼν οὖτος* stattfinde, könnte uns nur das Gleichniss von dem Herrn irre machen, der in weite Ferne zieht, nachdem er für 10 seiner Knechte je 1 Mine⁴⁾ hinterlassen hat, dass sie damit schalten sollen bis zu seiner Wiederkunft, und der nachher bei seiner Rückkehr, je nach dem sie mit dem anvertrauten Gelde gewuchert haben, den Einen über 10, den Andern über 5 Städte setzt, dem Dritten aber, der „sein Pfund vergraben“ hat, dies sogar unter strengem Tadel wieder abnimmt.⁵⁾ Diese scheinbare Abweichung von dem im Gleichniss von den Arbeitern im Weinberg durchgeführten Princip könnte man nun vielleicht als wirklich vorhanden zugeben und dadurch erklären und entschuldigen, dass ja die Ausmalung des jenseitigen Lohnes nicht Sache des Verstandes, sondern der Phantasie ist,

1) Mt. 24, 45—47. 2) Luc. 15, 29. 3) Luc. 15, 31. 4) = 80 Mk. vgl. Schenkel's Bibel-Lexicon, Art. Mine. 5) Luc. 19, 12—26.

wie schon aus der Parabelform hervorgeht, und dass diese Phantasie in ihren Bildern und Vorstellungen schwanke, je nachdem sie das eine Mal mehr im Zeichen des religiösen, das andere Mal in dem des ethischen Factors stehe. Das schwärmerische religiöse Auge nämlich werde durch den himmlischen Glanz der unendlichen Gnade Gottes so erfüllt und fast geblendet, dass ihm die kleinen Unterschiede der in diesem Lichte Wandelnden ganz verschwänden; das klarblickende sittliche Auge dagegen erkenne und beachte dieselben nothwendig als dem inneren Werth der in verschiedenem Grade guten Menschen entsprechende.

So würde ich sagen, wenn 1) mehrere Gleichnisse die letztere Richtung verträten, und 2) in ihnen deutlicher von Gradunterschieden der subjectiven Seligkeit die Rede wäre. Statt dessen scheint mir aber der hier geschilderte Unterschied bloß auf die objective Ehrenstellung im vollendeten Gottesreich sich zu beziehen, ähnlich wie das Sitzen zur Rechten und Linken des Menschensohnes.¹⁾ Haben wir demnach keine Ursache, anzunehmen, dass Jesus in diesem Punkte in Widerspruch mit sich selbst stehe, sondern vielmehr die beiden Seiten der zukünftigen Herrlichkeit zu unterscheiden, von denen er spricht, die innere und die äussere, so werden wir uns noch weniger durch das letzte Gleichniss zur Anerkennung einer äusserlichen, extensiven Beurtheilungsweise zurückdrängen lassen. Denn nicht, wie viel der Einzelne überhaupt leistet, sondern wie viel er im Verhältniss zu seiner Kraft leistet, darauf kommt es ja nach demselben an²⁾, d. h. aber: nicht auf die Zahl der Werke, sondern auf die Stärke der Treue, wie es ja der Herr dem ersten Knechte gegenüber geradezu ausspricht.³⁾ Dieser mit der Rücksichtnahme auf die Intensität der Leistung eng verbundene Hinblick auf die Relativität ihres Werthes finden wir bei Luc. ausdrücklich als Princip hervorgehoben in den Worten: „Welchem viel gegeben ist, bei dem wird

1) Mt. 20, 22 f. Mc. 10, 40. 2) Luc. 19, 13. 3) Luc. 19, 17.

man viel suchen.“¹⁾ Auf dasselbe Ergebniss führt die Form, in welcher Mat. unser Gleichniss erzählt²⁾, nur dass Luc. von gleicher Begabung ausgeht, Mat. aber sehr fein die Verschiedenheit der „Talente“ auch auf sittlichem Gebiete mit in Rechnung zieht.³⁾

5. Jetzt tritt die neue Frage an uns heran, ob dieser Lohn, dessen Wesen und Maassstab wir nun kennen, verdient oder geschenkt wird, ob er Gegenstand einer Rechtsforderung oder Ausfluss der Gnade Gottes ist. Allerdings darf uns hier das „*χάρις*“ des Luc.⁴⁾ nicht zu einem übereilten Schlusse verleiten, das ja in dem Satze: „*εἰ ἀγαπᾶτε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς, ποία ὑμῶν χάρις ἐστὶ*“; dasselbe bedeutet wie das bald folgende und bei Mat.⁵⁾ dafür stehende *μισθός*. Auch erhalten die Arbeiter, welche von früh an des Tages Last und Hitze getragen haben, ihren Lohn mit dem Bescheid: „Nimm, was dein ist.“⁶⁾ Aber auf der andern Seite steht wiederum das rigoristische Wort: „Und wenn wir Alles gethan haben, was wir zu thun schuldig sind, so sind wir unnütze Knechte gewesen“⁷⁾, ein Wort, das gewiss nicht bloß von der paulinischen Demuth des Verfassers Zeugniß gibt. Wir müssen ja immer bedenken, dass *δοῦλος* durchaus nicht mit unserm „Knecht“, sondern nur mit „Sklave“ sinngetreu wiedergegeben wird, und der Sklave hatte ja an und für sich gar keinen Anspruch auf Belohnung. Dieser Gedanke aber lag auch für die Anschauung Jesu auf der Hand, welcher das Bild des *δοῦλος* so häufig anwendet.

Diese beiden Gegensätze: die völlige Rechtlosigkeit auf der einen, und doch auf der andern Seite das Gefühl, selbst Gott gegenüber: „der Arbeiter ist seines Lohnes werth“ gehen zusammen in den Begriff der Billigkeit einer Belohnung. Der allmächtige Herrgott ist ja zugleich der liebende Vater, der seine Menschen nicht wie Sklaven, sondern als Kinder behandeln will und ihnen daher jenen Anspruch freiwillig gewährt.

1) Luc. 12, 48. 2) Mt. 25, 14—30. 3) Mt. 25, 15. 4) Luc. 6, 32 ff. 5) Mt. 5, 46. 6) Mt. 20, 14. 7) Luc. 17, 10.

Diese nach der ganzen Weltanschauung Jesu a priori wahrscheinliche und durch die angeführte Lucasstelle direct belegte Ansicht lässt sich auch noch auf indirectem Wege begründen. Schon die Ueberschwenglichkeit des göttlichen Lohnes¹⁾ zeigt, dass hier kein peinliches Rechtsverhältniss vorliegt, sondern dass Gott einfach „so gütig“ ist.²⁾ Sodann aber ist es ja Gott selbst, der das verlorene Schaf wieder sucht³⁾, wie andererseits selbst die Verstockung der Herzen Gottes Werk ist.⁴⁾ Er hat auch die Ehrensitze neben dem Messias schon in seinem Rathschluss vergeben.⁵⁾ Wenn aber die Gnade, wie Augustin sagt, ihr eigenes Werk krönt, dann kann von einem Verdienst im strengen Sinn nicht mehr geredet werden. Endlich tritt noch die Vorstellung hinzu, die freilich erst in den letzten Capiteln des Mat⁶⁾ zum Vorschein kommt und offenbar auch erst auf dem letzten Stadium seines Lebensweges in Jesu Gestalt gewonnen hat, als die Schatten des Todes schon in sein Auge und damit zugleich in den Kreis seiner frommen Weltanschauung fielen: die Vorstellung, dass sein Leben ein Lösegeld für Viele sei. Denn auch in der Einschaltung dieser gottgeordneten Bedingung in die „Heilsordnung“ liegt ja eine Beschränkung des persönlichen Verdienstes der einzelnen Glieder des Gottesreichs.

6. So wenig demnach Jesus den trotzigem Pharisäersinn begünstigte, welcher vor Gott hintritt und spricht: „Ich stehe hier auf meinen Schein!“, ebensowenig wollte er auch durch seine Lohnschilderungen eine äusserliche Lohnsucht erwecken. Vielmehr liegt es in der Natur des Himmelreichs als des höchsten Guts, dass in ihm die Aufgabe des Willens und die Gabe für das Gemüth nur als seine zwei verschiedenen Seiten vereinigt sind, so dass im Munde des Herrn der Mahnruf zur Arbeit von selbst zum Lockruf zur höchsten Seligkeit wird.

Es ist daher sowohl begreiflich, als doch auch ein blosses Missverständniss, dass man oft der Ethik Christi

1) Mt. 19, 29. 20, 10. 2) Mt. 20, 15. 3) Mt. 18, 12. 4) Mt. 13, 14 f. 5) Mt. 20, 23. 6) Mt. 20, 28. 26, 28.

einen stark eudämonistischen Charakter vorgeworfen hat. Dies geht recht klar daraus hervor, dass in demselben Verse, in welchem Jesus die Seinen auffordert, das Licht ihrer guten Werke vor den Leuten leuchten zu lassen, gleich als Zweck die Ehre Gottes¹⁾ hinzugesetzt wird. Ausdrücklich zurückgewiesen wird ferner der Beweggrund menschlicher Vergeltung, wenn es heisst, dass man nicht blos die lieben und zu Gaste laden soll, von denen man dasselbe erwarten darf²⁾, sowie das Motiv des Ansehens bei den Menschen, wenn das Prunken der Pharisäer mit ihrem Almosengeben, Beten und Fasten gegeisselt wird.³⁾ Könnte man nun gerade aus den hierher gehörigen Stellen den Schluss ziehen wollen, dass an Stelle des niederen Eudämonismus in den Worten: „sie haben ihren Lohn dahin“ und „dein Vater, der in's Verborgene sieht, wird dir's vergelten öffentlich“ nur ein etwas feinerer, supranaturaler gesetzt werde, so ist dem doch zu entgegen, dass, wenn auch die Gewissheit des Lohnes in diesen Worten und für die ganze gotteskindschaftliche Weltansicht Jesu ausser Zweifel steht, doch das Rechnen mit derselben auf das Bestimmteste ausgeschlossen wird durch das Gebot: „Lass deine linke Hand nicht wissen, was die rechte thut.“⁴⁾ Bestätigt wird dies noch durch die Schilderung des Weltgerichts⁵⁾, wo neben die thätige Bruderliebe gerade die demüthige Uneigennützigkeit als entscheidender Factor gestellt wird. Ein leiser Tadel der Lohnsucht liegt auch in dem schon angeführten Zuge des Gleichnisses von den Arbeitern im Weinberg, dass die Auszahlung bei den Letzten anhebt⁶⁾, welche ohne weiteres Markten auf die Verheissung: „Was recht ist, soll euch werden“⁷⁾ die Arbeit begonnen haben, und mit denen schliesst, die zuerst den Accord⁸⁾ geschlossen haben.

Von der grössten Wichtigkeit für unsere Frage ist endlich auch die Art, wie Jesus zu seiner Nachfolge

1) Mt. 5, 16. 2) Mt. 5, 46—48. Luc. 6, 32 ff. 14, 14. 3) Mt. 6, 1—6. 16—18. 4) Mt. 6, 3. 5) Mt. 25, 31—46. 6) Mt. 20, 8. 7) Mt. 20, 7. 8) Mt. 20, 2.

auffordert. War er Eudämonist, so musste es an diesem Punkte, bei der Anknüpfung eines so innigen Verhältnisses mit mehr oder weniger Fremden sich zeigen. Aber siehe da! Statt glänzender Versprechungen sagt Jesus einfach: „Folge mir nach!“¹⁾ oder höchstens: „ich will euch zu Menschenfischern machen“²⁾, ja die freiwillige, schwärmerische Anerbietung zur Nachfolge wird sogar durch die Bemerkung, dass des Menschen Sohn nicht habe, wohin er sein Haupt lege, auf eine harte Probe gestellt.³⁾ Die Begründung des allgemeinen Rufes zur Busse aber: „denn das Himmelreich ist nahe herbeigekommen“⁴⁾ hat eher einen drohenden, als einen verheissungsvollen Klang. Hieraus ergibt sich, wie leicht missverständlich der Satz von Weiss ist, „das Verhältniss der Reichsgenossen zu Gott“ sei „ein auf bestimmten Lohn hin eingegangenes Dienstverhältniss.“⁵⁾

7. Hiermit wäre der Lohnbegriff Jesu nach seinen verschiedenen Seiten dargestellt, und es bleibt blos noch übrig, in Kurzem wissenschaftlich zu derselben Stellung zu nehmen, womöglich ohne den für das religiöse Gefühl anstössigen Schein, als ob wir den Meister meistern wollten.

Dass es für unser inneres Befinden nicht gleichgiltig sein kann, ob wir fromm oder unf fromm, gut oder böse handeln, dass vielmehr von jeder Action unseres Willens zugleich eine Reaction auf unser Gemüth ausgeht, das wird wohl Jedermann zugeben müssen; ja, dies Gefühl der Befriedigung oder Unzufriedenheit mit uns selbst ist schon dazu nöthig, um uns darauf hinzuweisen, ob wir auf rechtem oder falschem Wege sind. Wie also die innere Seligkeit als „Lohn, der reichlich lohnt“, mit dem gottgefälligen Leben unzertrennlich verbunden ist, so wird derselbe andererseits der Trieb und die Kraft zu weiterem Fortschritt darin, zu immer neuen Aeusserungen desselben. Diese letztere Seite hebt gerade durch eine gewisse Einseitigkeit besonders stark Spinoza

1) Mt. 9, 9. 2) Mt. 4, 19. Mc. 1, 17. 3) Mt. 8, 19 f. Luc. 9, 57 f. 4) Mt. 4, 17. 5) a. a. O. S. 101.

in dem Schlusssatz seiner Ethik hervor: „die Seligkeit ist nicht der Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst, und man erfreut sich ihrer nicht, weil man die Lüste im Zaume hält, sondern weil man sich ihrer erfreut, kann man die Lüste im Zaum halten.“ In gleicher Weise ist das innere Missbehagen über das Stückwerk unserer sittlichen Leistungen entweder nur das nothwendige Gefühl der noch ungelösten Aufgabe unserer ethischen Individualität und kann in diesem Falle das selige Bewusstsein, doch in der rechten Richtung nach dem Ziele sich zu bewegen und also in Gemeinschaft mit Gott zu stehen, nicht aufheben; oder es rührt von willkürlichen Aufgaben her, die ein falscher Ehrgeiz uns stellt: dann aber ist es selbst wie dieser eine noch abzulegende Unvollkommenheit.

Wir sehen also zunächst: ein inneres Wohlgefühl ist die natürliche Frucht des Rechtthuns und zugleich das Leitseil in der Hand des erziehenden Gottes, und mit diesem Lohn könnte sich der subjective Idealismus eines Kant schon zufrieden geben. Die bei der objectiveren Auffassung Hegel's in die Schule gegangene neuere Ethik wird aber auch nach der Einwirkung des Guten auf die Welt fragen, und ein durch, wenn auch nur einzelne, erfreuliche Erfahrungen ermuthigter prophetischer Ausblick auf den allmählichen, langsam, aber sicher sich vollziehenden Sieg des Gottesreichs über die Sünde und die mit ihr zusammenhängenden Uebel, jene im Herzen jubelnde, unerschütterliche Zuversicht: „und dräut der Winter noch so sehr mit trotzigen Geberden und streuet Schnee und Eis umher, es muss doch Frühling werden“ — ein solcher Ausblick ist der zweite hohe Lohn und wirksame Sporn des praktischen Idealismus. Damit stimmt auch R. Rothe überein, der (§ 837 der Ethik) als innere Anregungen zur Pflichterfüllung die beiden, Lust und Zuversicht, angibt. Vor Allem aber kommt es uns darauf an, dass wir durch unsere Beweisführung wesentlich zu demselben Ergebniss gelangt sind, welches auch der immanente Lohnbegriff Jesu darbietet.

Was sodann die überirdische Vergeltung betrifft,

so wird allerdings unser nüchterner Verstand sich in dieser Hinsicht überhaupt des näheren Urtheils enthalten. Der Form nach werden wir heutzutage geneigter sein, an Stelle des einmaligen Gerichtsactes einen immer weitergehenden Process der sittlichen Entwicklung und des davon unabtrennbaren Gerichts zu setzen; dem Inhalt nach wird sich aber, wenn wir einmal der Phantasie gestatten, die Lücken des Verstandes mit ihren Bildern auszufüllen, schwerlich etwas Treffenderes aufstellen lassen als die auch sittlich unanfechtbaren Schilderungen Jesu.

Entschieden abweichen wird unsere Weltanschauung nur von den wenigen Stellen, in denen ausserordentliche äussere Belohnungen der Gläubigen erwähnt werden. Wir werden dieselben theils speciell aus der von Jesu gehegten Erwartung seiner nahen Wiederkunft erklären, wie besonders die Verheissung des Beisitzeramtes der Apostel beim Gericht, theils überhaupt aus der supranaturalen Auffassung Jesu vom göttlichen Wirken. Dieser kindliche Glaube an das wunderbare Eingreifen Gottes aus seinem Jenseits in die irdische Ordnung der Dinge ist uns aber nicht nur dadurch verständlich, dass er bei den Frommen seiner Zeit sich allgemein findet, sondern dadurch geradezu tiefbewundernswürdig, dass er bei Jesus ausserdem noch auf der in seinem Herzen wirklich stattfindenden innigen Berührung zwischen Himmel und Erde ruht. Jene Stellen der letzten Art sind also „Tangentialsätze“ sowohl in dem eben angedeuteten Sinn, als auch in dem anderen, dass sie durchaus nicht das Centrum seines Lohnbegriffes betreffen.

Dagegen werden wir in dem Maassstab, den Jesus anlegt, wiederum einen bewundernswerthen Beweis seines religiös-sittlichen Tiefsinns erblicken. Höchstens würden wir, wenn wir ihm in die transcendente Region folgen wollen, auch hier eine der diesseitigen analoge Abstufung der Seligkeit annehmen, gemäss der oben hervorgehobenen Neigung, an eine streng continuirliche Weltordnung und Entwicklung auch für das Jenseits zu glauben.

Ebenso fühlen wir uns eins mit Christus in dem

„Satz vom zureichenden Grunde“ des Lohns. Freilich können wir Rothe, welcher (§ 855) von „Rechten des dem Schöpfungszweck dienenden Geschöpfes an den Schöpfer“ redet, dieses Recht aber sogleich auf die „naturgemässe Frucht des pflichtmässigen Handelns“ beschränkt, insofern beistimmen, als wo Gottesgeist sich äussert, naturgemäss auch Gottesfriede wohnt: aber im Hinblick auf die empirische, noch so tief in die Sünde verflochtene Menschheit müssen wir doch bekennen, dass dieser Rechtsbrief Gott gegenüber ungiltig ist, wie denn auch Rothe sich für die „in die Erlösung eingetretenen“ Menschen auf die Behauptung von „Gnadenrechten“ zurückzieht. Dies ist aber ganz die Ansicht Jesu. Ueber die Stellung seines Opfertodes zu unserer Verdienstlosigkeit und zur göttlichen Gnade wollen wir hier um so weniger mit ihm rechten, da er selbst, wie oben erwähnt, denselben wenigstens nicht in directe Beziehung zur Lohnfrage setzt, überhaupt erst gegen das Ende seines Lebens mit in Betracht gezogen hat, so dass derselbe nicht mehr Zeit genug hatte, sich vollständig organisch mit dem „System“ seiner sonstigen Anschauungen zu verbinden.

Im reinsten Einklang endlich stehen wir mit seiner Zurückweisung der Lohnsucht, die er eigentlich nur einmal, in der Petrusfrage: „Was wird uns dafür?“ zu Worte kommen lässt. Und gerade dem berufsmässigen Diener seiner Religion ist heutzutage der Verzicht auf jede Ehr- und Herrschsucht dringend von Nöthen, wenn er sich in seinem Wirken glücklich fühlen will. Er muss es verstehen, dass die Verheissung des seligsten Lohns für ihn in dem Wörtchen versteckt liegt, in dem sie freilich nur das scharfe und geübte religiöse Auge entdeckt: „Folget mir nach!“ Wer aber weiss, was darin enthalten ist, „wenn ich ihn nur habe, wenn er mein nur ist“, aus dessen Antlitz, Wort und Wandel wird auch immer der Friede, das Vertrauen und die Kraft leuchten, die ihn auch noch in unserer Zeit befähigen, ein Erbe jener Verheissung zu werden: „Ich will euch zu Menschenfischern machen!“

GTU Library



3 2400 00294 9307

